UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

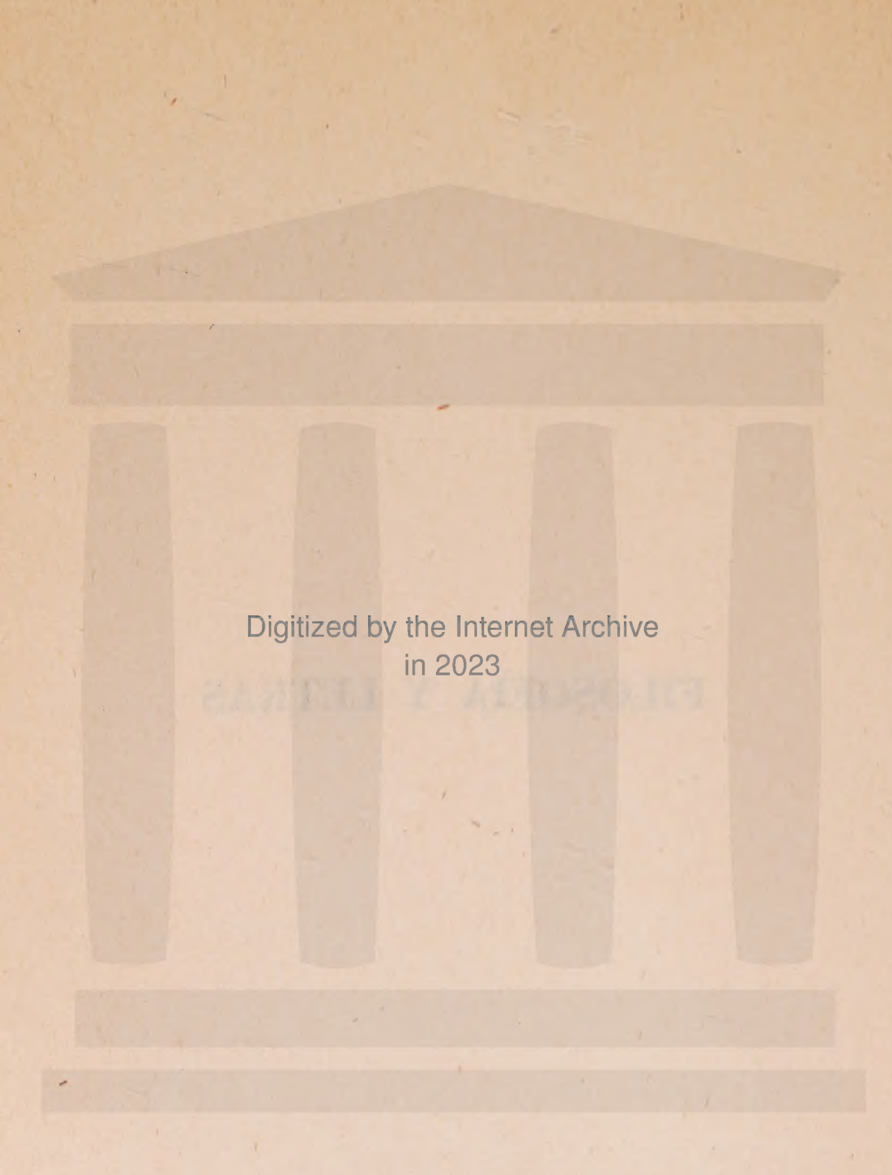
REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS

36

OCTUBRE-DICIEMBRE

1949

IMPRENTA UNIVERSITARIA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

36

OCTUBRE-DICIEMBRE

1949

IMPRENTA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

Lic. Luis Garrido

Secretario General:

Lic. Juan José González Bustamante

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

Dr. Samuel Ramos

FILOSOFIA
Y
LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país............	$7.00
Exterior .... dls.	2.00
Número suelto	$2.00
Número atrasado	$3.00

Tomo XVIII México, D. F., octubre-diciembre de 1949 Número 36

Sumario

ARTICULOS

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

LA CULTURA Y EL HOMBRE DE MEXICO

Hace dos años, en la "Revista de América" de Bogotá, se publicó un artículo de Giovanni Papini sobre la cultura en la América hispana. Uno de los rasgos más salientes del espíritu de Papini ha sido siempre la pasión destructora que se recrea utilizando un talento crítico demoníaco en la demolición de las ideas, creencias o sentimientos que se tienen por más firmes o más venerables. En el caso de la cultura de América, el filósofo italiano pudo encontrar una presa fácil a su ingenio devorador. Descontando lo que en sus juicios proviene de su personal temperamento crítico, lo que en ellos se expresa puede considerarse como un punto de vista típico del pensamiento europeo, cuando se digna ocuparse de los hombres o las cosas de nuestro continente. Las condenaciones o negaciones que Papini pronuncia sobre la cultura americana se fundan principalmente en la falta de contribuciones originales que hayan alcanzado carta de naturalización en la cultura mundial. Por lo general, la opinión de los europeos que no han estado en América adolece de una insuficiente información, y además de un prejuicio desfavorable, por no decir despectivo, para todo lo que provenga de la América latina. Si nuestros países hubieran adquirido cierto poder político en el concierto mundial, ya muchas obras de nuestros artistas, literatos y pensadores habrían alcanzado la universalidad. Por desgracia aquella opinión expresa la manera de pensar de muchos hispanoamericanos que, sin darse cuenta, adoptan un criterio de valoración impuesto por los europeos. Sin desconocer la parte de verdad que encierran estos juicios, me parece que el criterio en que se apoyan es muy discutible si se le toma como principio valorativo único. Antes que la cultura se traduzca en productos objetivos de carácter público, la cultura existe subjetivamente, como un modo de ser del espíritu capaz de comprender, de sentir, de apreciar los valores superiores que

la tradición europea ha considerado como atributos de la civilización. Hay cultura en el hombre o en el pueblo capaz de entender, de apreciar, de asimilar la obra cultural de otro hombre o de otro pueblo. Si en nuestros pueblos no hubiera existido esta cultura del espíritu, la obra de Europa habría sido letra muerta en este continente.

Es un hecho alentador que en este siglo y, sobre todo, en los años más recientes, toda la América hispana ha emprendido, en escala cada vez mayor, un examen de conciencia, una revisión crítica de su espíritu y su cultura confrontados con Europa, a fin de dilucidar qué es lo nuestro y qué no lo es. Gracias a estos trabajos, que forman ya un material considerable, tenemos ahora una conciencia más justa de la historia de nuestra cultura en relación con la europea, de donde aquélla se ha derivado. Lo que entendemos por cultura no es una entidad sobrehumana a la que el hombre deba rendir un culto, sacrificarse por ella y sobrellevarla como una carga pesada; ni tampoco la entendemos como un lujo superfluo o como un adorno para exhibir la vanidad o el orgullo. En verdad, la cultura surge como un desarrollo y crecimiento natural de la vida humana, para ennoblecerla y servir al cumplimiento de sus posibilidades inagotables; debe ser la cultura un órgano vital que impulse y armonice las aspiraciones humanas, sin excluir las demandas justas de bienestar y felicidad. Tal vez las grandes crisis que la cultura europea ha padecido en nuestra época se deban a que, si en muchos campos ha logrado un avance sorprendente, estos mismos avances unilaterales la han hecho perder el control del conjunto, y ha fallado en mantener el equilibrio y la armonía de las diferentes fuerzas e impulsos que mueven la vida humana. El poderío inaudito que la ciencia ha conquistado en los dominios de la naturaleza, no está compensado con un dominio igual sobre el alma humana; su complicado mecanismo no ha sido aún controlado por el conocimiento psicológico. Es evidente que los más graves problemas que aquejan hoy a la humanidad, provienen de la desproporción entre la magnitud de la civilización material y las energías morales del hombre, incapaces de controlar el desbordamiento de las pasiones.

Cuando se reflexiona en la historia de nuestros países americanos, se descubren ciertas peculiaridades que pueden explicar tanto nuestros vicios como nuestras virtudes. En el origen de nuestra nacionalidad, se encuentra la destrucción de una civilización indígena altamente desarrollada, para fundar sobre sus ruinas una colonia europea en la que España fué

reproduciendo poco a poco su propia organización social y cultural, que era la de un país de la Edad Media. Si las culturas no pudieron mezclarse porque una era muy superior a la otra y la más débil quedó destrozada, en cambio los españoles que venían a América sin mujeres, se vieron impelidos a mezclarse con los aborígenes. Un nuevo hombre de tipo mestizo empezó a formarse entonces, que junto con el criollo se encontraba rodeado de una numerosa población indígena. La influencia del ambiente indígena ha sido siempre tan efectiva, que me parece que los mestizos y los criollos educados en las escuelas y universidades coloniales hasta adquirir una cierta mentalidad europea, han conservado sin embargo una sensibilidad indígena. El hecho de que nuestro país se haya formado culturalmente con fisonomía europea, no ha podido destruir este trasfondo de nuestra naturaleza, constituído por una manera de sentir, de padecer, de reaccionar, de apreciar, que acusa la presencia de una fresca sensibilidad indígena; y sin duda es también indígena cierta impetuosidad primitiva que explota de vez en cuando aun en las clases más educadas. Aquel estilo de sentir se hace presente en la arquitectura religiosa de la colonia, en la que la mano de los artesanos indígenas dejó una marca inconfundible en el sabor a la vez ingenuo y gracioso de ciertas ornamentaciones, así como en el gusto de la naturaleza y su colorido. La cultura de los siglos XVI y XVII en México fué de tipo escolástico y dogmático. Quiero decir que tanto el sistema político del reino español como el poder de la Iglesia, imponían al hombre sus ideas y su régimen de vida, y no sería exagerado decir que este régimen era lo que hoy llamamos totalitario. Es muy probable que este régimen haya dejado una huella imborrable en el espíritu mexicano, que consiste en cierta falta de voluntad propia, en cierta falta de confianza en las fuerzas individuales, ya que precisamente dentro del régimen aludido, el Estado y la Iglesia anulan la iniciativa individual y dictan lo que cada hombre debe hacer y pensar.

En el siglo XVIII el panorama va a cambiar considerablemente, pues en el transcurso de él, México se descubre a sí mismo. La revolución de Independencia no habría sido posible si los mexicanos no hubieran adquirido la conciencia de sus diferencias con la España peninsular, y de que estas diferencias les daban el derecho de vivir y gobernarse por sí mismos. El proceso de esta transformación es una larga historia que no podemos seguir aquí en todos sus detalles, pero que sí es indispensable

recordar en sus etapas más salientes. En esta transformación juega un papel muy importante la orden internacional de los jesuítas, que, al tanto de las ideas modernas europeas, introdujo en la enseñanza el racionalismo de la ilustración europea. Estas ideas fueron la más poderosa arma para superar la tradición escolástica despertando a los mexicanos de su sueño dogmático y descubriéndoles el libre pensamiento. Con su inteligencia liberada para satisfacer la curiosidad, los mexicanos inician una era científica que les empieza a revelar las peculiaridades del ambiente físico y biológico, y, hacia el fin del siglo, preparados para comprender la filosofía política de la Enciclopedia francesa, llegan a conocer y a sentir apasionadamente "los derechos del hombre". No es necesario insistir en que las ideas y acontecimientos de la historia de Francia, las teorías de Voltaire, Montesquieu, Rousseau, la gran Revolución del 89, han tenido una influencia decisiva en nuestra historia política e intelectual. La influencia española, que es total en los siglos XVI y XVII, empieza a ceder el paso a la influencia francesa desde la segunda mitad del siglo XVIII, y ésta se vuelve casi dominadora durante el XIX. La iniciativa del español peninsular que, en el campo intelectual, era completa en los dos primeros siglos coloniales, comienza a pasar a manos de los nativos de la Nueva España en el transcurso del siglo XVIII. Fué ésta una etapa brillante de nuestra historia cultural, en la que se encuentran los comienzos de la ciencia mexicana. Pero también la filosofía, la historia, las letras, la erudición, aplicadas a temas nacionales, florecieron en el mismo período. Henríquez Ureña llegó a afirmar que en cierto sentido esta cultura no fué superada por la del siglo siguiente. La razón de este hecho es obvia. La cultura pudo prosperar en el siglo XVIII a favor del asentamiento de la vida colonial, de un largo período de paz de que ni aun la misma Europa disfrutaba. En cambio el siglo XIX es para México la gestación turbulenta de la organización independiente, en que la vida política y social no tiene paz, sacudida constantemente por revueltas sangrientas que hacen girar la situación del país en un círculo vicioso.

Ahora bien, la explicación de esta historia tumultuosa se encuentra en el hecho de que nuestra nacionalidad no se formó por una organización espontánea de las tendencias naturales del pueblo. Los directores de nuestra política no pensaron partir de las condiciones reales, para derivar de ellas los principios de la organización. Eran utopistas que creían en la posibilidad de imponer instituciones que ellos admiraban en los

países más adelantados, pero que en México se convertían en teorías inconciliables con la práctica. Por eso puede decirse que nuestro siglo XIX es la época de la imitación, de esa imitación que el sociólogo francés Gabriel Tarde ha llamado "imitación extra-lógica". En el siglo XIX se ponen de manifiesto las consecuencias de un trauma psicológico sufrido colectivamente: el contraste entre la superioridad de la civilización europea y nuestro atraso nacional. Este hecho no tiene nada de extraño si se tiene en cuenta la edad de los países en cuestión. Pero por no explicarse así las diferencias, se formó en los mexicanos un sentimiento de inferioridad. A ello estaba predispuesto su espíritu por los siglos de servidumbre colonial que anulaba su voluntad haciéndolo vivir pasivamente bajo una dictadura casi totalitaria, ejercida por el virreinato y la Iglesia. Los efectos saludables de la gran cultura del siglo XVIII se habían debilitado antes de la revolución de Independencia, y, después de ésta, los desordenes que toda revolución acarrea encontraron a los mexicanos impreparados para enfrentarse a los problemas de la vida independiente. He aventurado aun la hipótesis de que las dificultades geográficas del territorio contribuyeron a la formación del sentimiento de inferioridad. Téngase en cuenta que una población escasa se encontraba repartida en una vasta extensión territorial, dividida por altas cordilleras, por inmensos desiertos o por la selva impenetrable. El europeo no tiene idea de lo que es este grandioso paisaje americano, sembrado de montañas imponentes, a cuyas faldas se extiende la manigua tropical o la pampa inmensa.

El siglo XIX fué poco propicio a la actividad intelectual, porque las circunstancias obligaron a dar preferencia a la política para hacer frente a los apremiantes problemas de la vida. Sin embargo, esto no quiere decir que se extinguieran las actividades del espíritu. En este siglo entra en la escena de la historia el mestizo mexicano, que representa en nuestra población el espíritu inquieto, progresista, revolucionario, en tanto que la tendencia general del criollo es la actitud conservadora y reaccionaria. Muchas energías se gastaron en la lucha que, a lo largo del siglo, sostienen los liberales y los conservadores, aquéllos anticlericales, a veces jacobinos, éstos católicos hasta el fanatismo. El nuevo tipo de mexicano empieza a manifestar sus rasgos psicológicos peculiares. Hereda de los antepasados indígenas los impulsos violentos que se asocian paradójicamente con una refinada sensibilidad; del carácter español conserva la exaltada pasionalidad. Los individuos que logran las mejores oportunida-

des para educarse, manifiestan una inteligencia despierta y ágil no inferior a la de los europeos. Pero los ingredientes del carácter sufren perturbaciones por el sentimiento de inferioridad. El liberalismo triunfa y llega al poder con la revolución de Reforma, en la que Benito Juárez, un indio puro, demuestra de lo que es capaz su raza, muchas veces calificada de inferior. Si es cierto, como he dicho antes, que los mexicanos en el siglo XIX propenden a la imitación de instituciones europeas y norteamericanas o del arte y la literatura principalmente franceses, esto no impide que un buen número de espíritus selectos se aparten de aquel vicio y logren una verdadera asimilación de la cultura europea. El conjunto de las obras producidas por estos hombres constituye lo que he llamado "cultura criolla", no porque fueran criollos sus autores, sino porque el contenido de esa cultura está constituído por elementos europeos, pero nacidos y crecidos en nuestra tierra y adaptados y aclimatados a ella. Ciertamente nuestra cultura no es vernácula, no es oriunda de nuestro suelo, sino derivada del tronco europeo como una rama de éste. Es en cierto modo una cultura trasplantada y aclimatada en el Nuevo Mundo, en donde tiene que sufrir las modificaciones o alteraciones que impone un ambiente distinto del europeo. Los gérmenes son europeos, pero los materiales que la han alimentado y que integran sus productos formados, pertenecen a nuestro medio. Compárese la pintura mexicana contemporánea con la europea, y se comprenderá claramente lo que quiero decir. Nuestros pintores se han formado en las escuelas europeas de pintura, y sin embargo sus obras tienen todo el carácter de nuestra nacionalidad.

La influencia francesa en nuestra cultura se acentúa durante la segunda mitad del siglo con la importación del positivismo de Comte, pero es también igualmente intensa en otros campos, en la ciencia, en la literatura, en el arte, en la arquitectura, en la medicina, etc. El apogeo de esta influencia tiene lugar a lo largo de la dictadura de Porfirio Díaz, y puede decirse que declina aquella influencia a la caída de su régimen, es decir, con la revolución de 1910.

Hacia fines del siglo pasado, algunos hombres de América empezaron a darse cuenta de una depresión espiritual y cultural que atribuían a la influencia de una concepción naturalista de la vida, inspirada en el positivismo y que tendía a menospreciar los valores superiores del espíritu. Comenzaba a sentirse entre las minorías cultas un descontento por la falta de ideales elevados, por la imposibilidad de creer en algo que

exaltara el interés hacia la vida. En la América del Sur José Enrique Rodó dió una expresión elegante y poética a este sentimiento en un ensayo titulado "El que vendrá". Se consideraba que las promesas optimistas y progresistas de la ciencia habían fracasado, y flotaba en toda América un vago sentimiento de desilusión, de desesperanza y de inconformidad. Por ello, al principiar el siglo, un nuevo mensaje de Rodó, el *Ariel*, fué acogido con el mayor entusiasmo, especialmente por la juventud que encontraba en su prédica idealista la satisfacción de sus secretos deseos. En México fué tal la impresión que causó el libro, que se hicieron dos ediciones, una patrocinada por el general Bernardo Reyes, padre de Alfonso Reyes, y otra por la Escuela Nacional Preparatoria. Me parece que al hacer la historia del movimiento de reforma del Ateneo de la Juventud, iniciado en México en la primera década del siglo, sería injusto omitir la influencia de Rodó en aquel movimiento. Un testimonio de esta influencia es el estudio que hizo Pedro Henríquez Ureña, cuando era miembro del Ateneo, de la obra de Rodó, señalando afinidades de sus ideas con el bergsonismo.

La obra del Ateneo de la Juventud tendió a reavivar en México el interés por la alta cultura, en todos sus campos, y a renovar las ideas filosóficas con el fin de encontrar una doctrina que justificara los valores del espíritu. Antonio Caso adoptó el espiritualismo bergsoniano y la idea del desinterés y la caridad, para oponerse a las ideas egoístas, utilitaristas, del materialismo científico. El contenido de su doctrina era idéntico al del idealismo de Rodó, sólo que apoyado en un sistema de ideas filosóficas. Reconociendo toda la importancia que tuvo este gran movimiento cultural, me parece que el fenómeno más decisivo para la historia de nuestro espíritu americano se produjo en las siguientes décadas. Yo denominaría a este fenómeno, la reconquista de México. Sus causas deben buscarse, en primer término, en la evolución natural de un espíritu colectivo que entra en la edad de maduración. Pero tal vez lo que despertó en México la conciencia de sí mismo fué la dolorosa crisis revolucionaria de 1910. Todos sabemos por propia experiencia en nuestra vida individual que, con frecuencia, es preciso el sufrimiento de una grave crisis para llevarnos a esa concentración en que surgen preguntas que antes no nos habíamos hecho: ¿qué somos? ¿cuál es nuestro destino? ¿de dónde provienen nuestros males y nuestros bienes, si acaso los tenemos? Claro que en México el proceso de su autoconciencia no

se produjo en estos términos, sino en forma más lenta y más vaga. Son síntomas de este cambio las manifestaciones nacionalistas que aparecen en varios campos de las actividades políticas, económicas y culturales: la poesía de López Velarde (recuérdese "Suave Patria"); la pintura de Diego Rivera; la novela de Mariano Azuela; la idea de que hay que hacer una política propia y una economía propia. La reforma educativa realizada por José Vasconcelos, se inspiró en parte en la idea de volver a lo propio, de exaltar los valores vernáculos. La búsqueda de lo nacional fué favorecida por ciertos efectos psicológicos de la primera guerra mundial que enfrió un poco nuestra admiración por Europa y, más tarde, esta misma nos dió argumentos con la famosa *Decadencia de Occidente* de Spengler. En los últimos veinte años el movimiento de la reconquista de México ha proseguido en proporciones cada vez mayores. Creo que ya por lo menos se ha arraigado y extendido la idea de que hay que conocernos a nosotros mismos e impulsar la vida del país de acuerdo con los rasgos personales que lo caracterizan. A este proceso no se le puede señalar un término ni inmediato ni lejano, porque el desarrollo y la integración de la nacionalidad de un país es un proceso infinito. La responsabilidad de definir cada vez con mayor precisión nuestro modo de ser nacional toca a los historiadores, sociólogos, etnólogos, psicólogos, y sobre todo a los filósofos, quienes deben recoger todo el material aportado por la ciencia y trazar en conjunto la caracterología nacional, que nunca puede ser definitiva, porque está siempre haciéndose. Creo que hay un poco de exageración en el dicho de que "genio y figura hasta la sepultura".

Hace quince años desarrollé una teoría sobre el carácter del mexicano, en la que definía como causa de ciertas expresiones psicológicas que le son peculiares, un complejo de inferioridad adquirido en el transcurso de nuestra historia nacional.

La primera cuestión que hay que considerar es si el complejo de inferioridad es efectivamente un padecimiento exclusivo de los mexicanos, o si por el contrario puede ser comprobada su existencia en los hombres de cualquier nacionalidad o raza. Bien sabido es que Adler, que es europeo, afirmó la posibilidad de encontrar su presencia en todos aquellos hombres a quienes un trauma, en la época de la niñez, hubiera hecho sentir una debilidad individual frente al poder superior de los adultos.

El impacto recibido por la vulnerable sensibilidad del niño es de consecuencias incalculables, puesto que deja una huella imborrable en el espíritu y se hace un factor inconsciente del carácter individual. Para que esta explicación tenga validez científica, tiene que aceptarse también la concepción de Adler de que el instinto dominante en el hombre es el instinto de poder. No veo por qué esta doctrina de Adler, que fué desarrollada para explicar la psicología individual, no pueda ser transportada al campo más amplio de la psicología colectiva o nacional. La historia de México muestra, en efecto, que los traumas sufridos por el espíritu de los nativos a causa de la violencia de la conquista y la colonización, y más tarde la debilidad y pobreza de nuestra incipiente nacionalidad ante la fuerza de las viejas naciones europeas, dejaron una impresión que ha estampado su huella en el carácter mexicano.

El hombre, como ser social que es, no vive solamente atenido a sus recursos individuales, que serían insuficientes para sostenerlo en la existencia. El individuo puede vivir solamente gracias a la organización de su comunidad local y nacional que le proporciona el ambiente y los medios para la subsistencia, desde el lenguaje hasta los instrumentos materiales con que dar satisfacción a sus necesidades. La vida en común crea en cada individuo el sentimiento de la solidaridad, que da fuerza y estímulo a la acción individual. Podemos observar que el ciudadano de una nación poderosa, por insignificante que sea en lo individual, actúa en cualquier situación con gran seguridad y aplomo, porque se siente respaldado por una fuerte nacionalidad. Cuando he afirmado que el mexicano padece un sentimiento de inferioridad, he querido decir que este sentimiento afecta su conciencia colectiva. Es decir, que no se siente o no se sentía respaldado por esta fuerza de la nacionalidad, que él mismo desvaloriza explícitamente. Como ejemplo de esta actitud, puede mencionarse lo que algunos historiadores han llamado la "autodenigración". Puede verse todavía en esa preferencia por productos extranjeros, ya sean ideas, libros, comestibles, artículos manufacturados. Si la conciencia de la nacionalidad se encuentra debilitada por el sentimiento de inferioridad, es natural que, por una reacción compensatoria, se tienda a elevar o a exagerar el poder individual. En una situación normal las tendencias individualistas son balanceadas por la acción moderadora de los sentimientos colectivos. Pero cuando falta este contrapeso, es explicable que el individualismo se manifieste con cierto desenfreno.

Esta situación psicológica, sin duda es poco o nada consciente en las clases inferiores de la sociedad, pero se hace más consciente a medida que ascendemos a las clases cultas. De hecho la inferioridad se manifiesta unas veces como complejo inconsciente, y otras como un sentimiento consciente que los individuos llegan a formular y expresar. Ahora bien, el origen que esa noción o sentimiento de la nacionalidad ha tenido, se remonta a experiencias históricas dolorosas o penosas, vivencias individuales o colectivas interpretadas subjetivamente a través de un espíritu deprimido, y que luego, convertidas en fórmulas, circulan y son aceptadas sin crítica, como creencias colectivas. Son pues estas nociones unilaterales sobre los valores nacionales, difundidas ampliamente, las que han formado una atmósfera negativa que alimenta el sentimiento de inferioridad.

Las variadas reacciones psicológicas de este sentimiento, tan opuestas que a veces no parecen tener el mismo denominador común, desde el alarde de valentía fanfarrona, hasta la pusilanimidad o la timidez, no son rasgos inherentes a la naturaleza del alma mexicana, no le pertenecen esencialmente. Constituyen más bien una perturbación que hasta ahora ha impedido el libre desarrollo y manifestación de nuestro espíritu. El mexicano no puede haber alcanzado una constitución definitiva en el lapso relativamente corto de su historia nacional. Su fisonomía caracterológica debe considerarse como un bosquejo o proyecto que sufrirá modificaciones en el futuro antes de adquirir la fijeza de que ahora nos dan ejemplo los hombres de las viejas naciones europeas, formados en la historia de muchos siglos.

Esto no es sino un resumen muy condensado de lo que puede decirse sobre los caracteres del alma mexicana. De todos modos, puede apreciarse en esta breve exposición la importancia que tiene en su formación una conciencia justa del valor de México. Los mexicanos necesitan una "cura del alma" que no puede ser practicada exclusivamente por psicoanalistas o psiquiatras. La única manera de lograrla, puesto que la parte afectada es su sentimiento colectivo, consistirá en restaurar por todos los medios su confianza y su fe en la nacionalidad. En lo que respecta al pasado, el camino está en una revisión de la historia de México, entendida no sólo como historia política, sino también como historia intelectual y cultural. Sólo que para realizar esta revisión en que pueden desaparecer muchas sombras y surgir valores insospechados, es preciso

adoptar criterios nuevos, formados desde el punto de vista de América. El vicio de nuestras interpretaciones y valoraciones en la historia nacional, radica en la aceptación de puntos de vista europeos o norteamericanos, como si fueran indiscutibles. Una historia científica debe aplicar una crítica muy cuidadosa no sólo a los documentos, sino también a los instrumentos mentales con que el historiador los elabora. Creo que muchos historiadores caen inconscientemente en el error de hacer en su mente comparaciones con la historia de otros países, sin reflexionar que los valores de la vida colectiva son los más afectados por la relatividad que imponen las grandes diferencias de país a país. El desarrollo de México en los múltiples aspectos de su vida material y espiritual, que es un hecho alentador en el presente y en el futuro, tiene que influir benéficamente en el estado de espíritu de los mexicanos cuando éstos adquieran plena conciencia de aquél. Pero pienso que, además, es indispensable planificar, con toda amplitud y rigor psicológico, la acción que debe emprenderse directamente sobre el alma mexicana para librarla de todos los complejos que la alteran y le impiden encontrar su verdadera fisonomía. Sólo cuando desaparezcan sus inquietudes, sus desconfianzas, sus temores, podrá lograr el equilibrio y la armonía interiores que son la condición necesaria para que exista la paz entre los hombres.

Samuel Ramos

PENSAMIENTO Y OBRA DEL IDEALISMO CRITICO EN MEXICO

Para hacerse cargo de los comienzos, desarrollo y rendimientos de la filosofía neocrítica en México, no está por demás iniciar el presente trabajo, dentro de las impuestas limitaciones de espacio, con el concepto general de esta corriente filosófica. Esta exposición podrá exhibir ya —lo que por sí mismo constituye un rendimiento— cómo se concibe por el autor la tarea del idealismo crítico, una de las direcciones de la filosofía, que, desde Kant, ha cargado con el lastre de una explicable, y a veces intencionada, incomprensión.

1. *El ethos filosófico*

La filosofía no es algo concluso y estático; es algo que deviene y se va integrando en el curso de su propia historia. Así lo confirman en primer término las grandes creaciones filosóficas, y así lo expresa y vive fecundamente la filosofía neocrítica.

El auténtico filosofar es una empresa que el filósofo realiza por su cuenta y riesgo, una lucha a cuerpo limpio con los problemas materia de su meditación. *Jurare in verba magistri* es signo de inauténtica filosofía; lo que no ha de impedir en modo alguno utilizar los certeros y fértiles descubrimientos de los grandes pensadores. La filosofía posee, en este sentido, una dimensión histórica.

El acto filosófico es una actitud encaminada a explicar con fundamentos objetivos el ser del mundo y el valor de la vida humana, una reflexión enderezada a iluminar las raíces de la existencia, un afán de saber fundamental, congruente, verdadero, por propia, auténtica refle-

xión. La erudición ayuna de esta actitud reflexiva es un lastre muerto, algo así como la carga que lleva a cuestas la acémila.

Tradición y autorreflexión, memoria y crítica, constituyen los dos momentos de todo auténtico filosofar. Ser neokantiano significa recibir a beneficio de inventario la filosofía de Kant: Hay más: es la única manera posible de ser neokantiano, dada, puntualmente, la orientación crítica de esta filosofía. El neokantiano no es kantiano, pero no podría ser lo que es sin Kant.

2. *El camino de la filosofía*

En la época prehelénica, decía Nietzsche, el filósofo era un solitario que de cuando en vez aparecía ante sus conciudadanos, deslizándose furtivamente o haciéndose oír a fuerza de sus puños. "Unicamente en Grecia deja de ser el filósofo algo accidental." Y es que en este rincón del universo, por vez primera, se llegó a tener conciencia de lo que es el hombre. En Sócrates encarna esta madurez intelectual al preguntarse qué es la filosofía y cuál es el camino por seguir para que ésta sea viable.

Ser hombre significa vivir, desenvolverse a sí mismo, pensando, queriendo, valorando. En cada etapa de nuestra existencia, aceptamos o censuramos lo que hemos llegado a ser y, al propio tiempo, percibimos nuestras deficiencias respecto a un modelo de vida que interiormente reconocemos y aprobamos. Toda existencia, vivida ya, es presupuesto de vida futura. El hombre no nace, se hace en un permanente crecimiento cultural: el hombre va creando su propia vida, gracias a una valoración de sus actos y de sus designios. "Hombre es un ser no tanto que vive, cuanto que hace su vida."

Ahora bien, tener conciencia de un modelo de vida implica una dimensión del ser del hombre que eleva a éste por sobre su subjetividad. Una vida vivida conforme a un ideal es más que vida subjetiva. En cuanto realiza o trata de realizar dicho *desiderátum*, se le reconoce transubjetividad, bien que inmanente a dicha vida: una actividad transubjetiva a todos los momentos de la existencia individual, y, por ello, a todos los seres singulares.

El hombre puede hacer su vida conforme a objetivos dignos de ser vividos, o, puede, claro está, incoar una ruptura interior con ellos. Quien

se desenvuelve creadoramente alcanza en sí valores que sobrepasan la individualidad. Toda existencia valiosa, sea artística o religiosa, científica o moral, tiende a extenderse fuera del yo concreto.

Con el nombre de *humanidad* suele designarse esta vocación creadora. "No somos humanidad, tendemos a la humanidad." Pero la humanidad no es una meta a la que pueda llegarse de una vez por todas, sino una etapa que es nuevo y reiterado punto de partida.

El camino de la filosofía es esta autorreflexión sobre las raíces de la existencia. La tarea del filósofo reside nada menos que en descubrir los principios de la heterogénea y múltiple realidad. "Los hombres de experiencia, decía el viejo Aristóteles, saben bien que tal cosa existe, pero ignoran por qué existe." Este "por qué" y "para qué", puntualmente, constituye la tarea de la filosofía, el esfuerzo encaminado a encontrar la radical explicación de las cosas.

3. *El problema y los problemas de la filosofía*

La filosofía es una teoría de la concepción del mundo y del valor de la vida. Bajo el término "concepción del mundo y de la vida", se entiende la peculiar manera del hombre de conocer y valorar la existencia y de actuar en ella en variadas y permanentes formas. Producto de esta faena humana es un conjunto de convicciones y de experiencias acerca de la realidad y del sentido de la misma, y, particularmente, acerca de la vida y acción humanas. La palabra "cultura" designa acaso de manera más comprensiva y compendiada esta idea. La cultura está constituída por estos productos de la actividad humana. Forman parte de ella la ciencia, el arte, la religión y el mito, el lenguaje, la moral y las costumbres, el Estado, la técnica. La cultura es cuanto el hombre crea, produce, modifica, y la actividad creadora o transformadora de éste.

La filosofía misma es también un producto cultural; pero se distingue de los otros en que es una reflexión sobre ellos, en que es un trabajo practicado sobre otro trabajo. En todos los territorios de la cultura precede la actividad instintiva del hombre a su reflexión sobre los fines y medios, las normas y la significación de este actuar. Se había pensado hacía mucho tiempo lógicamente e investigado en la esfera de la ciencia, se habían creado las más valiosas poesías épicas, líricas y dramáticas, antes que Aristóte-

les filosofara sobre el pensar científico y la creación artística y escribiera su Lógica y su Poética. En una palabra: "En el principio era la acción."

Característico de los productos culturales es que ellos se nos ofrecen dotados de cierto y peculiar valor y sentido. Al hombre, dice E. Cassirer, hay que definirlo por su naturaleza simbólica, ello es, como hacedor de símbolos, como creador y asimilador de valores. La cultura puede concebirse como aquello en que residen valores, aquello en que se realizan valores y que se ofrece a su propio creador, el hombre, dotado de sentido, de significación axiológica o estimativa.

La primaria tarea de la filosofía reside en la captura de este conjunto de valores, o lo que es lo mismo, en el estudio del aspecto o vertiente axiológica de la existencia. Lo que sea la verdad, la belleza, la bondad y sus principios o leyes propias, constituye su objeto de estudio. La filosofía es, así, una teoría de los valores culturales. Pero una investigación, por cierto, que busca sus resultados en las propias manifestaciones culturales, en los propios bienes en que han encarnado los múltiples valores. La filosofía parte de algo patente, innegable: el hecho de la cultura. No se propone inventar los valores, sino descubrirlos en las formaciones culturales donde, por así decirlo, se han depositado en el decurso de los siglos. Dentro de esta caracterización se indican al mismo tiempo el sentido totalizador y el científico de la filosofía. Totalizador, porque los valores de la cultura son suceptibles de realizarse en todos los pueblos y en todos los tiempos. Científico, en gracia a que debe probar como cualquier otra ciencia, dentro de su método propio de investigación, los principios que va descubriendo.

La filosofía aspira, asimismo, a ofrecer una imagen del mundo. Los pilares de tal construcción son aquí los diferentes valores, y el principio de coordinación y armonización de ellos, la Idea. ¿Qué es el mundo y qué lugar ocupa el hombre dentro de él? ¿Qué es la existencia como totalidad, qué el hombre como autor y componente de ella? La existencia es historia a la vez que proyecto y programa. Inclusive el mundo conocido de la ciencia, el concepto del mundo, es algo que se va determinando e integrando a compás de los avances de la investigación. Se va "realizando" cada vez menos imperfectamente, dicen algunos filósofos neokantianos. Para esta su faena, el hombre de ciencia procede y juzga de sus resultados conforme a un ideal de conocimiento.

La palabra "Idea" significa en la filosofía crítica esta ley rectora de la vida humana, por cuyo sendero se produce el ascenso y perfeccionamiento de la cultura. La Idea no significa un ser móvil, sino una tarea, un proyecto de futuro, una factible posibilidad. De tal suerte, la Idea se convierte en la explicación radical del proceso y sentido de la existencia, y partiendo de esta su insubstituible significación, se enorgullecen los neokantianos de llamar idealismo a su filosofía; pero un idealismo trascedental o crítico, en virtud de que para determinar la esencia y función de los valores, la estructura y ministerio de la Idea, no se pone en práctica el método de la psicología ni el de la metafísica, sino aquella peculiar vía inquisitiva que, echando mano de la palanca de la hipótesis, descubre el carácter *a priori*, ello es, el carácter condicionante de los valores y de la Idea, en la constitución y proyección de la cultura.

Gracias a la Idea, en fin, la filosofía está en la posibilidad de comprender unitariamente el mundo y la vida, de tener de la existencia un concepto, un significado, un valor; en suma, de poder interpretar el sentido total del Universo y el puesto del hombre dentro de él.

Para colmar tan comprensivo y excelso objetivo, la filosofía, empero, necesita recorrer los diferentes y fundamentales territorios de la cultura (ciencia, moralidad, arte, religión ...); estudiar allí los valores peculiares de estos territorios y la significación de la Idea en ellos; vale decir, considerar los capitales problemas de la filosofía y las ciencias filosóficas fundamentales.

4. *La esencia de los valores*

Cada una de las ciencias filosóficas estudia un conjunto o específico núcleo de valores. Ello obliga a caracterizar desde un principio la óntica estructura de éstos.

Los valores son las diversas y fundamentales maneras como la conciencia prefiere, ello es, las leyes con arreglo a las cuales relaciona medios y fines. Con lo que no se quiere insinuar, ni de lejos, que no sean objetivas. Por el contrario, el conjunto de las relaciones preferentes de la conciencia posee universal validez. Son *a priori*, en el sentido trascendental del vocablo. Todo individuo puede realizarlas empíricamente. Lo que de manera resuelta hay que negar, es que los valores posean una realidad trascendente

a la conciencia. Podría decirse, más bien, que son meras posibilidades de ella. No todos, se dice, pueden gozar una obra maestra de la literatura; para ello se requiere una formación histórica suficiente, verbigracia. Pero el valor estético que encarna la obra literaria hubo de crearlo alguna vez el poeta y gozarlo ahora el contemplador; es transubjetivo.

Penetremos en este mundo de las preferencias. No se trata aquí, conviene advertir, de una investigación de condiciones accidentales, temporales. Esto compete a la psicología del sentimiento, en cuyo marco se habrá de elucidar el aspecto puramente subjetivo de la preferencia, como fenómeno emotivo. Nuestro propósito se circunscribe exclusivamente a las condiciones necesarias del preferir, al análisis esencial de su contenido.

Todo preferir se mueve necesariamente en una relación; implica *a priori* dos objetos entre los que se opta. El acto de preferencia supone el concepto de "plusvalía"; es decir, la preferibilidad se realiza siempre ante una pluralidad de fines. Pero hay que tener en cuenta que todo fin concreto que podamos perseguir y alcanzar, será siempre, a su vez, un medio para la consecución de nuevos fines limitados.

Así como materia y forma son términos relativos, así es fácil comprender que los términos medio y fin gozan de semejante propiedad; lo que es medio para un fin es susceptible de ser fin de otro medio. La *categoría del valer* ordena, pues, a través del esquema medio-fin. Esta aptitud del medio para la consecución del fin es lo que desde el punto de vista del sujeto puede denominarse facultad de opción, o, siguiendo la terminología contemporánea, *preferibilidad.*

La preferibilidad designa la mayor o menor idoneidad como es considerada la estructura medio-fin. Desde este punto de vista reconocemos que todo valor supone *grados.*

Esta gradación, a diferencia de la que suponen las llamadas cualidades de los sujetos, tiene límites. No puede concebirse sin una referencia a ellos. El medio puede ser considerado como absolutamente apto o absolutamente inapto. A esta alternativa llamamos *polaridad*, y en este sentido se dice que el valor se mueve siempre en una polaridad. En otras palabras, siempre se prefiere positiva o negativamente. La terminología filosófica llama habitualmente al preferir positivo *valor*, y al preferir negativo *contravalor.*

En la interpretación de esta nota del valor es quizás donde fracasa todo intento de concebir los valores como "cosas en sí" o, por lo menos,

como cualidades residentes en los objetos. Solamente el valor como relación parece esclarecer esta dimensión de la *conciencia valorativa.*

La consideración de medio a fin implica todavía otra nota esencial: la *modalidad.* La articulación de medio a fin puede hacerse en formas variadas, ya abarcando una pluralidad o una totalidad de fines, ya considerándolos en relación a cosas o a personas. Desde este punto de vista se dividen los valores en éticos, artísticos, jurídicos, etc. Es lo que los realistas llaman la *materia del valor,* y que definen como aquello que distingue unos valores de otros.

En fin, las cualidades esenciales de los valores descubiertas hasta aquí, llevan implícita una nueva nota: la *jerarquía.* Es esencial a los valores, en efecto, subordinarse entre sí. La conciencia valorativa prefiere en forma tal, que siempre pone en crisis ciertas maneras de preferir frente a otras. No se trata ya de una gradación que, como tal, se mueve en la trayectoria de una misma especie de valor, sino de la posible supeditación de unas especies a otras.

Resumiendo: El valor es una dimensión de la conciencia que, como tal, relaciona medios y fines; una legalidad auténtica, una forma de enlace *a priori.* Así como el conocer teorético supone una conciencia cognoscitiva, así el valor implica una conicencia valorativa —el valor, como forma de enlace necesaria, es objetivo; no como cualidad de los objetos, o como cualidad irreal, o como objetos "en sí" ideales que constituyen un *Kosmos noetós* más allá de cada conciencia—. El esquema medio-fin es relativo en la conciencia valorativa, como la estructura materia-forma lo es en la conciencia teorética. La mensura del valor se caracteriza con cuatro módulos: jerarquía, gradación, polaridad y materia o modalidad.

Tocante al concepto de filosofía, los neokantianos de México han formulado su pensamiento en casi todos los opúsculos que han dado a la estampa. (Véase más adelante.) Respecto a la teoría de los valores, comp. Francisco Larroyo, *La Filosofía de los Valores,* 1936; Juan Manuel Terán, El *Problema de la Realización de los Valores,* 1941; Alberto Díaz Mora, *Estética,* 1949.

5. *Lógica, teoría del conocimiento*

La filosofía neocrítica en México ha recibido un influjo por demás considerable de las dos direcciones neokantianas más importantes del pre-

sente siglo: la Escuela de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer...) y la Escuela de Baden (Windelband, Rickert, Kroner...)

De parecida manera que estas Escuelas, la filosofía neocrítica en México aspira a una consecuente reelaboración del pensamiento Kantiano. El Kant histórico constituye tan sólo la pauta orientadora y un presupuesto de trabajo.

El método de la filosofía es *la reflexión trascendental.* Como lo enseñó Kant, esta vía metódica reside en descubrir las leyes inmanentes de la experiencia, las condiciones nomotéticas que hacen posible ciencia y moralidad, arte y religión...

Sobre Kant, empero, subraya la filosofía neocrítica este triple problema. Primero: precisa elevar a concepto central de las ciencias naturales el concepto de lo infinitamente pequeño, cuya expresión matemática es el cálculo infinitesimal. Segundo: a diferencia de Kant, la explicación teorética de las propias ciencias ha de tener su punto de partida en el pensar y no en la sensibilidad. Tercero: es inconsecuente aceptar la "cosa en sí" a manera de un ser independiente de toda conciencia, ello es, conforme a la interpretación realista. La "cosa en sí", tal como lo ha formulado perspicazmente Kant en los "Prolegómenos", es, más bien, un concepto límite.

La primera de las ciencias filosóficas fundamentales es la lógica o teoría del conocimiento, que es una autocrítica del pensar científico. El concepto medular de esta disciplina es el concepto categorial del "origen". Todos los juicios científicos se van elaborando en determinadas direcciones, vale decir, conforme a ciertas categorías. Estas no son conceptos innatos, sino condiciones puras del conocimiento científico. Las funciones categoriales del pensar científico se implican mutuamente. Raíz de todas ellas es el juicio del "origen". Lo "dado" en el conocimiento corresponde a la incógnita de un problema matemático, que no es lo meramente *indeterminado*, sino lo *determinable*, en suma, algo. ¿De dónde proviene lo dado? Respuesta: Por el rodeo de la nada crea el pensar el origen de algo. Lo dado es la "no-nada", es decir, el juicio in-finito, que tan equivocadamente ha excluído la lógica tradicional. Más esta "no nada" es determinable, como lo exhibe la ciencia, en una tarea perfectible.

Importantísimos conceptos de la ciencia moderna (á-tomo in-consciente, in-condicionado...) han sido posibles gracias a este juicio. El propio concepto de lo infinitamente pequeño, instrumento medular de la

ciencia natural exacta, es tributario de esta ley lógica del "origen", así llamada por los neokantianos, para purificar de residuos realistas el concepto de "síntesis", de Kant.

Algunos neokantianos mexicanos (Alberto Díaz Mora, Angel Rodríguez Cartas, Fausto Terrazas) se han ceñido en su obra en colaboración (*Lógica*, 1949), a la disposición y estructura de la *Logik*, de H. Cohen. Elí de Gortari introduce en su libro *La ciencia de la lógica* (1949) ingredientes de lógica matemática y de filosofía marxista.

Otros, en cambio, hemos tratado de aprovechar tanto las aportaciones de la Escuela de Marburgo cuanto las de la Escuela de Baden (particularmente en sus rendimientos en torno a la lógica de la historia y de las ciencias culturales). En tal sentido apareció en 1936 mi libro *La lógica de la ciencia* en colaboración con Miguel Angel Cevallos (6ª edición, 1948), y las *Lecciones de lógica* (1947) de Miguel Bueno G. y Francisco Amezcua.

En todo caso, se admite el carácter autónomo de la lógica, pues la circunstancia de que la lógica reflexione sobre las ciencias particulares, de que sea, en este sentido, la autoconciencia del saber, no implica, en su fundamentación, ningún círculo. La lógica no inventa las variadas maneras de ser del *logos*; las descubre en el trabajo siempre inconcluso de la investigación particular. Pero una cosa es el *logos* mismo, que no es privativo de ciencia particular alguna, sino común a todas ellas, y otra, muy distinta, son los resultados concretos de estas ciencias particulares expresados en forma de axiomas, leyes, principios, etc. La lógica no parte, para constituirse, de estos resultados a modo de premisas, sino que penetra en ellos hasta descubrir su dimensión lógica y de esta manera formular sus leyes autónomas. No le interesan los resultados de la investigación particular como proposiciones de esta o aquella disciplina, sino en cuanto portadores del *logos*. En otras palabras, a través de los resultados de la investigación particular diseña la vertiente lógica del pensar; mas ésta, como se ha probado ya, no es dependiente de los otros factores, sino el núcleo de todo saber demostrado.

Pero si la lógica tiene por tarea la captura de las múltiples y crecientes maneras de ser del *logos* y, a la verdad, en el trabajo inacabable de la investigación particular donde se manifiesta, en el fondo busca aquel elemento del pensar no sólo autónomo, sino pantónomo (que da la ley a todos los demás). De este modo, y sólo de éste, se puede decir que la

lógica como ciencia del logos es la parte de la filosofía autónoma y pantónoma.

6. *Etica y filosofía del derecho*

La ética es la teoría del sector de la cultura llamado moralidad, o del deber ser, conforme a la fórmula general kantiana. El deber ser tiene una consistencia, un ser, pero no es real. También, siguiendo a Cohen, se determina el tema de la ética como el estudio de la totalidad infinita de lo humano, con lo cual se alude a la idea de humanidad.

La ética, de parecida manera que la lógica, trata de determinar la esencia y formas de una legalidad fundamental de la cultura: la de la moralidad. Esta ley recibe el nombre de *voluntad pura.* Un hombre quiere y obra a tenor de esta ley cuando por su querer y obrar se convierte en un miembro pleno de valor de la comunidad, de una comunidad de cultura de hombres libres; o en otras palabras, cuando quiere y obra en el sentido de la voluntad social pura, según las condiciones de una comunidad humana lo más comprensiva posible de los valores universalmente válidos. Sólo quien obra y quiere teniendo el deber a modo de estrella polar de su conducta, quiere y obra en el sentido de la voluntad pura, de una voluntad que libremente acepta el deber sin importarle los intereses particulares que puedan ofrecerse a opción: voluntad pura, esto es, que elige la exigencia universal independientemente de la multitud de imperativos concretos, empíricos, que puedan flotar, en la forma más sugestiva, ante ella.

El concepto central de la ética kantiana es la *dignidad humana*, pero concebida ésta en su plena estructura social. De ahí que la ética neokantiana se haya afanado en colmar la laguna de Kant, tratando de explorar los problemas concretos de la vida moral. La ética neokantiana, en efecto, ha tomado una posición resuelta en torno a los problemas modernos de la cultura. Es ética social, toda vez que hace notar que no existe oposición entre individuo y sociedad. Uno y otra tienen el mismo objetivo: la realización de la moralidad. Mas para esto es preciso, entre otras cosas, una justa distribución de las riquezas humanas. La ética social toma en cuenta, respecto a este problema, dos órdenes de ideas: primero, exige por modo perentorio que la organización social de la comunidad asegure y garantice la vida económica de la persona, para que ésta pueda desenvolverse cul-

tural y moralmente; segundo, ve la posibilidad de tal reforma en los métodos de una técnica social que canalizara los intereses colectivos en obsequio de tan noble propósito.

Existe una esencial y constitutiva relación entre moral y derecho, ya que este último es algo así como la estructura vertebral de la vida en sociedad; *factum* de la ética es la vida social jurídicamente regulada, pues la convivencia humana es substancialmente vida jurídica, y la lucha social ha de ser lucha por el derecho. La filosofía del Derecho enseña que la idea del derecho justo es la armonización de los intereses concretos de los individuos, en un objetivo y propósito valiosos de la comunidad.

Sobre el problema de la ética y de la filosofía del derecho, hay que mencionar las siguientes publicaciones: F. Larroyo, *Los principios de la ética social*, 1934 (6ª edición, 1946); Juan Manuel Terán, *Estudio filosófico de los valores jurídicos derivados*, 1939; el mismo, *La idea de justicia y el principio de la seguridad jurídica*, 1941; Miguel Bueno Malo, *Apuntes de ética*, 1948; Miguel Bueno González, *Tesis*, 1949; Guillermo Héctor Rodríguez, *Fundamentación de la jurisprudencia como ciencia*, 1939; el mismo, *Etica y Jurisprudencia*, 1947.

7. *Concepto y tareas de la estética*

La estética constituye la tercera ciencia filosófica fundamental. De esta suerte queda acreditada y garantizada su autonomía e independencia dentro del sistema de la filosofía. La creación artística en su evolución histórica constituye el *factum* o materia de reflexión de la estética filosófica.

El sistema de la estética establece en primer término las indisolubles relaciones del arte con los demás productos de la cultura, una vez que ha determinado su peculiar esencia. La fontana de la producción y contemplación estéticas es la *fantasía creadora o libre*. Algunos neokantianos acentúan, siguiendo a Cohen, que el órgano del arte es el sentimiento y, a decir verdad, el *sentimiento puro*, por el cual hay que entender el amor al hombre en la totalidad de su esencia. Otros, en cambio, inspiran sus concepciones estéticas en la filosofía neohegeliana de Benedetto Croce.

Junto al concepto de belleza, se estudian también los valores de la gracia, la elegancia, la ironía, la comicidad y, sobre todo, lo sublime y

el humor. Estos dos últimos valores son postulados de toda obra de arte, ya que éste reside en representar el ser (la naturaleza) como debiendo ser, y el deber ser como siendo, gracias a la ficción de la fantasía y a la unidad de la conciencia creadora. En lo sublime predomina la naturaleza sobre la exigencia moral; en el humor, a la inversa, lo moral sobre la naturaleza.

La estética considera asimismo el problema del progreso en el arte. Para algunos, el arte es un bien de presente, ello es, en una obra maestra vienen a concurrir todas las calidades superiores estéticas. "Obra maestra igual a obra maestra." Pero también puede reconocerse el progreso en el arte a manera de un acrecentamiento de producciones estéticas. Aquí el progreso estético se concibe como la creación de nuevos estilos o formas de belleza.

El postrer problema de la estética es el tema de la clasificación de las artes. Las diferentes artes no niegan sino confirman la unidad del arte.

La literatura neocrítica mexicana respecto a la estética se halla desparramada en obras de carácter general. Alberto Díaz Mora, Alberto T. Arai y Miguel Bueno González tienen marcada propensión hacia esta clase de estudios filosóficos.

8. *Pedagogía (filosofía de la educación)*

En íntimo nexo con la ética y la filosofía de los valores se ha desenvuelto en México la pedagogía neocrítica, como era de suponerse. La idea de la pedagogía se concibe de una manera omnicomprensiva. La ciencia de la educación comprende cuatro temas medulares. El primero se refiere al estudio de lo que es el hecho de la educación, vale decir, a la investigación de la esencia, tipos, grados y leyes de la educación. Pregunta: ¿Qué es la educación, cómo y dónde se realiza ésta? Con el nombre de *ontología pedagógica* puede ser llamada toda esta serie de cuestiones.

La segunda parte de la teoría pedagógica está constituída por la *axiología de la educación*, que comprende los siguientes subtemas:

a) El concepto del progreso educativo. La educación es marcha ascendente, permanente proceso de superación, acercamiento a una meta. Habida cuenta de esta idea, la pedagogía pregunta en qué reside esta elevación promovida por obra de la educación.

b) A continuación describe los valores y bienes educativos que constituyen la materia de este progreso. Es aquí, puntualmente, donde se consideran los diferentes sectores del proceso educativo y se plantean los problemas de los objetivos generales y parciales de la educación. Habitualmente se consideran los temas referentes a la formación científica, moral, estética, religiosa, cívica, económica, física e higiénica del educando.

c) Determinados los fines e ideales de la obra educativa, pasa la ciencia de la educación a reflexionar en torno a la vigencia y transformación histórica de estos objetivos consubstanciales del proceso educativo. ¿Existen ideales educativos permanentes a través de la historia universal? O, al contrario: ¿Todos los valores y bienes educativos tienen una vigencia temporal, son válidos como realidad educadora para un tiempo y un lugar determinados?

d) En fin, en consecuente nexo con estos problemas de los valores y bienes educativos, surge por modo natural la interesante discusión de los límites del proceso educativo. Con los nombres de optimismo y pesimismo pedagógico, se plantean las cuestiones concernientes a los poderes de la educación.

El tercer tema capital de la pedagogía es la *didáctica*, o sea el estudio de los procedimientos más eficaces en las tareas de la formación humana.

Una vez considerados los fines y métodos de la educación, se impone el estudio de la organización práctica del proceso pedagógico. ¿Qué instituciones constituyen la trama de la vida educativa? ¿Cómo deben estar organizadas dichas instituciones? He ahí las preguntas medulares del último capítulo de la teoría pedagógica. La familia, la escuela, el cinematógrafo, la radio, el teatro, etc., son las agencias en y por las cuales la educación se realiza. Con el nombre de *organización y administración educativas* se designa esta cuarta y última parte de la pedagogía.

Particular énfasis ha puesto la filosofía neocrítica en México en la doctrina pedagógica de la escuela unificada. Incluso los titulares de la educación pública en nuestra patria han acogido con beneplácito esta doctrina, aunque también es cierto que aún no ha plasmado en una fecunda y oportuna reforma.

Pari passu con la pedagogía, se ha iniciado y desenvuelto en México la psicología "según el método crítico", bien que en forma independiente

y aprovechando los más recientes y fértiles resultados de la psicotécnica y la biotipología.

Libros publicados: Francisco Larroyo, *Los principios de la escuela unificada,* 1940; el mismo, *Historia general de la pedagogía,* 1943 (2ª edición, 1946); el mismo, *Historia comparada de la educación en México,* 1946, (2ª edición, 1948); el mismo, *La ciencia de la educación,* 1949; Matías López Chaparro, *Métodos estadísticos aplicados a la educación,* 1946; el mismo, *Lecciones de psicología,* 1947.

9. *La filosofía de la religión*

La vida religiosa es un hecho de la cultura. La filosofía neocrítica tiene frente a él un peculiar problema: Explicar ontológica y axiológicamente su existencia. No estudiar el origen y justificación del hecho religioso, sino combatirlo o, por lo menos, tratar de reformar la vida religiosa, es caer en cierto tipo de filosofía constructivista.

La filosofía de la religión investiga la esencia y el valor del acto religioso, así como su significación y su sitio dentro del cuadro general de la cultura y de la concepción del mundo. Es, asimismo, una reflexión en torno al contenido de verdad de tal acto y, por ende, una investigación crítica acerca de las pretensiones de validez objetiva de los conceptos de Dios, creación, inmortalidad, fe, etc.

Para esta su investigación se apoya en los hechos históricos de la religión (historia de las religiones, ciencia comparada de las religiones, sociología) y, sobre todo, en la experiencia religiosa como vivencia personal.

El *órgano* de la vida religiosa es el *sentimiento*; un sentimiento, a decir verdad, de lo infinito (Dios), que va acompañado de continuo de algo maravilloso, sobrenatural, trascendente. Característico también de todo hecho religioso es que el individuo en que se realiza nunca pierde su personalidad frente al poder absoluto con quien cree estar en contacto; ya en esto se distingue, precisamente, del fenómeno místico, donde la personalidad se disuelve en aquella fuerza cósmica, origen de los orígenes, Dios, consumando, de este modo, lo que desde antiguo se llama *unio mistica.*

El problema crucial de la filosofía de la religión es el relativo a la trascendencia de Dios. La filosofía neocrítica se pronuncia en favor de

la *inmanencia* de las ideas religiosas; determina la relación en que se halla la legalidad *a priori* de la religión con los demás territorios de la cultura (moralidad, ciencia, arte), y cómo se inserta la religiosidad en la totalidad del espíritu creador de la cultura.

Dios puede concebirse —lo que no significa en modo alguno pretender reformar la conciencia religiosa de las confesiones teístas— en relación con la tarea humana de la cultura. En verdad, el hombre no necesita recurrir a ultramundos, a causas metacósmicas, para ponerse en contacto con lo infinito. La tarea inacabable de la cultura humana le ofrece esa idea. Quien seriamente medite sobre el destino de la historia, advertirá en ello que palpita la idea de lo absoluto. Nunca podrá el hombre dejar de vislumbrar nuevas perspectivas ante el trabajo crador de la cultura. Nunca podrá agotar el hombre las formas bellas, los ideales morales, las verdades científicas. La realización de la cultura, pues, como tarea inacabable, encierra la idea de lo infinito; y todo hombre bien dotado que frente a ella experimente un sentimiento de dependencia que lo haga descubrir el prototipo de lo perfecto, habrá escalado los eldorados de la religión; de una religión, por cierto, heroica, dentro de los límites de la mera humanidad. Sólo de este modo, Dios, como realización de la cultura, puede concebirse como lo absolutamente bello, lo absolutamente verdadero, lo absolutamente bueno. Cfr. F. Larroyo, *Fuentes y direcciones de la filosofía existencialista* (en prensa). G. H. Rodríguez, *Etica y jurisprudencia*, 1947.

10. *La filosofía de la historia. La apertura del sistema de la filosofía*

El conjunto de las ciencias filosóficas fundamentales culmina con la filosofía de la historia. A esta parte de la filosofía se le han atribuído dos órdenes de cuestiones. Se ha creído que, ante todo, tiene como tarea explicar los conceptos fundamentales y métodos de la ciencia histórica (lógica de la historia). No es posible, sin embargo, convenir en esta delimitación. La teoría de los métodos de toda posible investigación, es algo privativo de la ciencia del logos; la reflexión sobre los métodos históricos como sobre los de cualquier ciencia, es tarea de la lógica.

Como segundo grupo de problemas, y esta vez con sobrado derecho, se pide de la filosofía de la historia que explore la esencia y sentido del devenir de la cultura. ¿En qué medida la historia universal realiza los valores que dignifican al hombre? ¿En qué sentido y cómo la humanidad progresa, esto es, se aproxima a una meta valiosa por excelencia?: he ahí el núcleo de problemas de la filosofía de la historia denominados *materiales*, a diferencia de aquellos otros que aluden a la consideración metódica de la historia y que cabría intitular *formales*.

Enseña la historia que el mundo de los valores emerge en el transcurso de los tiempos, paulatinamente. Cada constelación de valores se enriquece sin cesar, aunque muchas veces los bienes en que cristaliza no son visibles para muchos hombres, ni para pueblos enteros. La filosofía como ciencia de los valores no debe perder de vista esta circunstancia; como una teoría totalizadora de la cultura, tiene que meditar sobre los nuevos valores de imprevisibles formaciones culturales. Incluso nuevos núcleos axiológicos pueden surgir a la periferia de la vida en gracia a la evolución superadora de la cultura. La filosofía de la historia investiga, bajo el signo de la idea de progreso, los grandes tipos de concepciones del mundo de las diferentes épocas. En la primera etapa (pueblos orientales) predomina una concepción tradicionalista de la existencia, en donde la persona humana carece de propio valor. La época del tradicionalismo representa el tipo histórico de la cultura de la subordinación: el hombre se encuentra encadenado a su pasado, sometido a las tradiciones de la historia. Con los *griegos* se inaugura otro estilo de cultura. Poco a poco va ganando terreno la idea de que la cultura es obra y creación del hombre, conquista *prometea*. El griego percibe que las tradiciones proceden de su voluntad y de su inteligencia, de las profundas energías de su ser; llega a tener conciencia de su libertad, de su intrínseco valor, de su jerarquía en el mundo. En el *cristianismo* se acentúa el peculiar valor de la persona humana, partiendo de supuestos teológicos. En la edad moderna, al fin, el individuo cobra conciencia de su radical autonomía y va descubriendo en todos los dominios de la cultura el valor terreno de la existencia: el afán de vivir es afán de creación, y el hombre, un colaborador de la eterna tarea de la cultura. Contra todas las concepciones pesimistas de la historia (Spengler), hay que acentuar con optimismo que el día de la humanidad apenas se inicia.

11. *La aparición del idealismo crítico en México. El "Círculo de los Amigos de la Filosofía Crítica". La "Gaceta Filosófica de los Neokantianos de México". Traducciones de los clásicos del idealismo*

Puede asegurarse que la filosofía neokantiana cuenta en México con representantes suficientemente informados de ella hasta la tercera década del siglo. Dos hechos influyeron por manera significativa en la aparición de esta corriente filosófica en nuestra patria: por una parte, la incomparable obra de renovación filosófica en México, emprendida por Antonio Caso, desde 1917; y, por la otra, la ejemplar tarea de Ortega y Gasset realizada en las importantes publicaciones de la Revista de Occidente, en las que se dieron a conocer a los países de habla española las principales direcciones de la filosofía contemporánea, entre las cuales figuraron libros de Augusto Messer, O. Kuelpe, E. Husserl, E. Rickert y O. Spengler. El importante libro de P. Natorp, *La pedagogía social*, traducido al español desde 1913, había pasado inadvertido hasta entonces.

En 1930 se dictó en la Universidad Nacional de México el primer curso de filosofía neokantiana por un convencido neokantiano. La institución fué la Escuela Nacional Preparatoria, y el profesor, el autor de este artículo. Nuestro aprendizaje de la filosofía neokantiana se inicia hacia 1927. Alberto Díaz Mora parece ser el segundo convencido de esta corriente. Guillermo Héctor Rodríguez viene después.

Hacia 1934, la filosofía neokantiana ha tomado ya cuerpo en México. La primera polémica de significación entre ella y las diferentes corrientes filosóficas representadas a la sazón en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, tuvo lugar en torno a mi comunicación presentada para obtener el grado de Maestro en Filosofía, e intitulada *La teoría de los valores* (publicada más tarde bajo el nombre de *Filosofía de los valores*).

He aquí trabajos polémicos importantes que ha sostenido el idealismo crítico en México: Antonio Caso y Guillermo Héctor Rodríguez, *Ensayos polémicos sobre la Escuela filosófica de Marburgo*, 1937; José Gaos y Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, 1939; Francisco Larroyo, *Exposición y crítica del personalismo espiritualista de nuestro tiempo*, misiva a Francisco Romero a propósito de su "Filosofía de la persona", 1941; el mismo, *El romanticismo filosófico*, observaciones a la *Weltans-*

chaung de Joaquín Xirau, 1941. A través de la prensa diaria o de la revista periódica ha polemizado Juan Manuel Terán con el doctor Leopoldo Zea; Guillermo Héctor Rodríguez con el doctor Luis Recaséns Siches y el doctor Samuel Ramos; Miguel Bueno González, Angel Rodríguez Cartas, Fausto Terrazas...

En 1937 fundó el autor de este artículo el "Círculo de los Amigos de la Filosofía Crítica" y la "Gaceta Filosófica de los Neokantianos de México". Al lado de su fundador formaron parte del Círculo Guillermo Héctor Rodríguez, Alberto Díaz Mora, Alfonso Juárez, Eduardo Rivas Juárez, Enrique Espinosa, Otila Boone y Margarita Talamás. Más tarde engrosaron sus filas Juan Manuel Terán, Alberto T. Arai, Miguel Bueno González, Elí de Gortari, Miguel Bueno Malo, Angel Rodríguez Cartas, Fausto Terrazas, Celia Garduño, Francisco Amezcua, Matías López Chaparro, P. Rojas y Ernesto Scheffler.

Es ajena al "Centro" toda actividad política. Sus miembros trabajan en forma de seminario académico. Entre los rendimientos de éstos, que en su mayor parte profesan la cátedra de Filosofía en las instituciones oficiales más importantes de México (Facultad de Filosofía y Letras, Escuela Normal Superior, Escuela Nacional Preparatoria, Escuela Normal para Maestros), figuran traducciones al español de significadas obras del idealismo, publicadas o en prensa unas, y en preparación otras.

Publicadas: P. Natorp, *El ABC de la filosofía crítica*, 1936, traducción por F. Larroyo; W. Windelband, *Historia de la filosofía*, versión española en siete volúmenes, por F. Larroyo, 1940-1943; P. Natorp, *Los fundamentos lógicos de las ciencias exactas*, 1948, traducción por David García Bacca; P. Natorp, *La teoría de las ideas de Platón*, 1948, traducción por David García Bacca; G. Grelling, *La teoría de los conjuntos*, traducción por F. Larroyo y Alfonso Juárez.

En prensa: E. Cassirer, *Concepto de substancia y concepto de función*, traducción por Elí de Gortari; G. Gentile, *Teoría general del espíritu como acto puro*, traducción por Miguel Bueno; G. H. Vaihinger, *La filosofía del como si*, traducción por Francisco Larroyo.

Pronto se darán a la estampa, asimismo, las obras fundamentales de H. Cohen (*Lógica del conocimiento puro, Etica de la voluntad pura, Estética del sentimiento puro*), y otros libros de P. Natorp (*La psicología según el método crítico, Autoexposición*), de E. Rickert (*La filosofía de la vida, Kant, filósofo de la cultura moderna*), de B. Bauch, etc. En esta

faena de traducción ha laborado con esfuerzo digno de encomio Ernesto Scheffler.

En materias de historia de las ideas, conforme a una exposición crítico-valorativa, se han publicado: F. Larroyo, *Bibliografía general y comentada del socialismo*, 1937; el mismo, *Historia de la filosofía en Norteamérica*, 1946; Alfonso Juárez, *El ideal del sabio en la filosofía helenístico-romana*, 1940; O. Boone, *la idea de valor a través de la historia de la filosofía*, 1939; Juan Manuel Terán, *La idea de la vida en el pensamiento español actual*, 1949.

FRANCISCO LARROYO

LOS "TRANSTERRADOS" ESPAÑOLES DE LA FILOSOFIA EN MEXICO

Sólo en las Universidades de Madrid y Barcelona se podía hacer la carrera completa de Filosofía, fundamental razón para que se pueda hablar de una escuela filosófica de Madrid y otra de Barcelona. De ésta vinieron a México: el maestro por excelencia de las generaciones posteriores, D. Jaime Serra Hunter, y la figura más eminente de toda la escuela, Joaquín Xirau; dos de los miembros más destacados de las últimas promociones, Juan Roura y Eduardo Nicol; y Juan David García Bacca, que no se formó precisamente en Barcelona, ni en general sólo en España, sino en parte decisiva en el extranjero, pero que obtuvo sus grados en la Universidad de Barcelona y empezó a enseñar en ella, por lo que puede considerársele como procedente de esta escuela. De Madrid vinimos: Luis Recaséns, profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad jurídica de la Universidad, pero muy ligado a la Sección filosófica de la Facultad de Filosofía y Letras; María Zambrano, José Gallegos Rocafull y Agustín Mateos, profesores auxiliares de la misma Sección y, el último, profesor de Filosofía en uno de los Institutos de Segunda Enseñanza de Madrid y director de él; don Martín Navarro Flores, profesor en otro de los Institutos de la capital; Eugenio Imaz, que actuaba también fuera de la Universidad, principalmente como secretario de redacción de la revista *Cruz y Raya*, la más conspicua de España después de la *Revista de Occidente*; y yo. A pesar del número, sin duda no representábamos para la escuela de Madrid tanto como representaban los antes nombrados para la de Barcelona, lo que quiere decir que la pérdida padecida por ésta fué relativamente mucho mayor que la padecida por la de Madrid. Es cierto que en la Universidad de Madrid dejaron de enseñar Ortega, Besteiro y Zubiri y no han llegado

a enseñar jóvenes que en otras circunstancias hubieran llegado a enseñar en ella, principalmente Julián Marías, pero a la Universidad de Madrid volvió Zubiri, y a Madrid ha vuelto Ortega y en él pudo continuar Marías. En fin, a México vino de Valencia el profesor de Filosofía y director de uno de los Institutos de Segunda Enseñanza, D. Joaquín Alvarez Pastor.

De los que vinimos a México, en él murieron Serra Hunter y Xirau, el primero relativamente a poco de haber llegado, el segundo algo más tarde; María Zambrano y Roura, después de permanecer aquí más o menos tiempo, se ausentaron, según las mayores probabilidades definitivamente; Recaséns y García Bacca, aunque ausentes hace también más o menos, no han roto sus vínculos con las instituciones en que trabajaban; Nicol, Gallegos, Mateos, Navarro, Imaz, Alvarez Pastor y yo continuamos en México, sin más que alguna interrupción de la permanencia aquí por viajes al extranjero. Estos hechos temporales no son en modo alguno insignificantes: de ellos dependió o sigue dependiendo la realidad o la posibilidad de una obra llevada a cabo en México y para México.

Pero el factor más decisivo en tal respecto ha sido la etapa de la carrera en que llegamos. Serra arribó en edad relativamente avanzada y sobre todo demasiado maltrecho para poder añadir ya nada verdaderamente importante a su obra de pensador y maestro. Xirau y Recaséns, que habían llevado a cabo ya una labor muy relevante de publicistas, promovedores de vocaciones y formadores de discípulos, la prosiguieron aquí en forma de no menos relieve. María Zambrano, Nicol, Gallegos, Imaz y yo hemos hecho en México, y García Bacca en México y otros países de América, lo más o lo mejor de cuanto hemos hecho hasta ahora. Alvarez Pastor pudo continuar enseñando la Filosofía principalmente en la Escuela Nacional Preparatoria, y ha escrito una *Etica* tan notable como desgraciada: notable, porque es una descripción del *ethos* contemporáneo que se aparta de los caminos trillados y errados en la enseñanza elemental de la materia; y desgraciada, porque precisamente por ello no ha logrado encontrar editor. Uno de sus primeros capítulos pudieron leerlo los lectores de esta revista en uno de sus últimos números. El nombre de Navarro, gran pedagogo oriundo de la famosa Institución Libre de Enseñanza de Giner de los Ríos, apareció en la prensa de esta capital con ocasión de la campaña de alfabetización. Mateos hubo de derivar desde un principio hacia la enseñanza de disciplinas

distintas de las filosóficas en las que es también muy versado y ha publicado algunas obras didácticas referentes al latín y el griego.

Como ya indiqué, Xirau prosiguió aquí su doble actividad de publicista y de maestro. La primera, en tres direcciones. Ante todo, la de su propia filosofía, a la que dió en *Lo fugaz y lo eterno* y sobre todo en *Amor y mundo* una expresión que él mismo consideraba todavía provisional, pero que es suficiente para que pueda considerársela como definitiva aun en el caso de que en los inéditos que dejó no figure aquella a que aspiraba. La segunda dirección fué la de expositor de filosofías contemporáneas de su predilección: *Vida, obra y filosofía de Henri Bergson*, *La filosofía de Husserl* (publicada en Buenos Aires). En la tercera dirección se aplicó con interés que parece iba haciéndose predominante al culto de grandes figuras del pensamiento español de las edades pasadas o de nuestros días: *Vida y obra de Ramón Lull*, *El pensamiento vivo de Juan Luis Vives* (publicado en Buenos Aires), *Manuel B. Cossío.* A su actividad de maestro, practicada no sólo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional, el Liceo Franco-Mexicano y el Instituto Francés de América Latina, sino también en su propio hogar, donde acogía periódicamente a un grupo de jóvenes, deben en buena parte su formación algunos de los que más se han destacado ya en México dentro del dominio de la filosofía. De ellos no puedo dejar de nombrar a su hijo Ramón, segura promesa de digno continuador de la obra filosófica y magisterial de su padre.

A lo que acabo de decir de la actividad de Xirau se parece mucho lo que debo decir de la de Recaséns. También éste tiene aquí discípulos y publicó aquí una exposición tan cabal de su propia doctrina filosófico-jurídica, originalmente arraigada en la filosofía de la vida humana individual y colectiva de Ortega, como *Vida humana, sociedad y derecho*, que conoce más de una edición y la traducción al inglés, y obras tan monumentales como las *Lecciones de Sociología* y la última edición de la traducción de la *Filosofía del derecho* de Del Vecchio con *Extensas adiciones*, que son una obra personal y la última de las cuales es una, llamada por el autor "Apéndice", pero que tiene 300 páginas, sobre el pensamiento filosófico, social, político y jurídico de todos los países hispanoamericanos y del Brasil.

Pero de todas las personas objeto de este artículo el puesto más eminente corresponde en la actualidad sin duda alguna a García Bacca.

Sus publicaciones americanas han sido, no menos sin duda, la revelación de la mayor posibilidad de que España acabe por tener un filósofo contemporáneo no discutido como tal — para quienes conozcan a García Bacca sólo por dichas publicaciones, no para aquel para quien la revelación tuvo lugar ya en España, como tuvo lugar para mí. Aunque García Bacca tenía ya en su haber un buen número de publicaciones y había obtenido sus grados en Barcelona cuando apareció por Madrid en 1935 para hacer oposiciones a la cátedra filosófica de la Universidad de Santiago, a los profesores de Filosofía de la Universidad de Madrid nos era totalmente desconocido. Tanto mayor y más grata fué la sorpresa que recibimos desde que empezó a actuar como opositor aquellos de los aludidos profesores, Morente, Zubiri y yo, y los dos compañeros de Universidades de provincia que integrábamos el tribunal, como se decía allí, o el jurado, como se dice aquí. Nos encontrábamos, en efecto, con un hombre poseedor de una formación filosófica, teológica, filológica y científica (matemática y física) como sólo la tenían en España Zubiri y fuera de España con seguridad muy pocos hombres más; y, lo que no era precisamente menos, de una receptividad para lo más reciente dentro de la filosofía que no es muy sólita en personas de formación inicialmente escolástica; pero sobre todo de una capacidad filosófica que era tan patente como prometedora. Las expectativas suscitadas en sus jueces por el opositor han quedado cumplidas ya por las publicaciones posteriores de García Bacca, pero éste se halla actualmente en la plenitud de la vida y sin duda no ha dado de sí aún todo lo que puede. Lo que ha dado de sí ya, prescindiendo de sus publicaciones preamericanas —mucho menos personales que las americanas, varias en latín, las más valiosas las de Lógica matemática, un gran tratado de esta disciplina en catalán—, es lo siguiente: Una *Introducción al filosofar* (publicada en Tucumán) y los dos primeros tomos de una *Invitación al filosofar*, que no son simplemente los libros didácticos que anuncian sus títulos, sino unas obras de Filosofía de la Filosofía y, en la segunda, Filosofía de la Ciencia, nutridas por el saber filosófico, filológico y científico del autor en forma absolutamente insólita y sumamente originales por el contenido, por la disposición y hasta por el estilo — porque García Bacca es, encima de todo lo demás, un gran escritor, de un estilo personalísimo, cuyo rasgo quizá más llamativo es el de una utilización tan nueva como feliz de vocablos y giros del español más castizamente popular en los contextos

más doctrinalmente técnicos. Una *Filosofía en metáforas y en parábolas* y *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (dos tomos publicados en Caracas) que son sendas series de estudios sobre períodos de la historia de la filosofía, filósofos y *La vida es sueño* de Calderón, ninguno de los cuales deja de dar una visión penetrante y sorprendente de su asunto, pero entre los cuales hay algunos que seguramente son los más sagaces y reveladores de todos los dedicados hasta hoy a los autores o la obra correspondientes, como los relativos a Unamuno y Ortega en los *Nueve* y el referente en el otro libro a la comedia calderoniana, que es uno de los más extraordinarios análisis e interpretación de que se haya hecho objeto una obra literaria. Unos *Tipos históricos del filosofar físico* desde Hesíodo hasta Kant (publicados en Tucumán) y otro volumen de Filosofía de las Ciencias sobre la teoría de la relatividad. Una serie de traducciones de filósofos griegos, los fragmentos de los presocráticos, algunos diálogos de Platón, la *Poética* de Aristóteles y las *Enéadas* de Plotino (traducción completa entregada hace ya años a una editorial bonaerense, pero que ésta sólo recientemente ha empezado a publicar), acompañadas por introducciones y comentarios (entre los que destaca el del poema de Parménides, que con la traducción integra un considerable volumen), en que son tan notables como éstos las traducciones mismas, porque el sabio y el escritor que es conjuntamente García Bacca da con versiones tan desusadas como certeras. Y aun otras traducciones (de Jenofonte, de Euclides, de Heidegger) y un enjambre de artículos y de notas bibliográficas zumbantes por las revistas de diversos países de América.

Nicol publicó en México su primer libro, que presentó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional como tesis, con la que obtuvo el grado de Doctor: una *Psicología de las situaciones vitales*, que anunciaba un renovador de la Psicología movido fundamentalmente por la Filosofía; pero Nicol pensó que debía cimentar aun más hondo, y retrocediendo hasta los orígenes de la cultura occidental, acabó por publicar un grueso volumen titulado *La idea del hombre*, aunque sólo abarca el período de Tales a Aristóteles inclusivamente. Es la única obra de tema semejante y autor español que pueda alinearse en la bibliografía contemporánea de su género desde no sé cuánto, lo más probable es que desde el Siglo de Oro. En los últimos años, además de trabajar, parcialmente en seminario dirigido por él en la Facultad de Filosofía,

sobre otro gran momento de la historia de la idea del hombre, el momento renacentista, organizando el trabajo en torno a la figura de Vives, según era tan irresistible para un español como fundado en razones supranacionales, Nicol ha cedido a la tentación de la prensa diaria y publicado numerosos artículos caracterizados por una peculiar y venturosa mezcla de tema ideológico, pensamiento claro y preciso, convicciones definidas y estilo terso y transparente, lo que quiere decir que la tentación no fué a una caída. Muy recientemente, unas conferencias sobre el pensamiento político español, con intenciones de adoctrinamiento para el presente y el inmediato futuro, han producido una impresión profunda entre los "refugiados" españoles de México.

Gallegos, que había publicado en España *El misterio de Jesús. Ensayo de cristología bíblica* y *El orden social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, tesis doctoral indicadora del sesgo ulterior de la obra de su autor, ha publicado en México, además de una pulquérrima edición de las obras de San Juan de la Cruz, de unas traducciones de Séneca, de un admirable libro sobre *La experiencia de Dios en los místicos españoles*, de una colección de ensayos titulada *El hombre y el mundo de los teólogos españoles del siglo de oro*, de una *Breve Suma de Teología dogmática* y de algún otro trabajo, una serie de volúmenes (*Un aspecto del orden social cristiano. Aprecio y distribución de las riquezas, La figura de este mundo, La nueva criatura. Humanismo a lo divino, La allendidad cristiana, El don de Dios. La gran aventura humana, Personas y masas. En torno al problema de nuestro tiempo*), de pequeño tamaño, pero que en conjunto hacen de su autor el poco frecuente representante de un catolicismo español abierto a los problemas del día y propugnador de soluciones conciliadoras de lo inalienable de la tradición cristiana para un creyente y de las reformas indispensables para toda persona sensible a las incontenibles revoluciones de los tiempos.

En México han publicado también: María Zambrano sus dos breves, pero densos y a la vez sutiles libros, *Filosofía y poesía* y *Pensamiento y poesía en la vida española*; Roura su concienzuda obra *Educación y Ciencia*, con la que había obtenido el grado de Doctor en Barcelona, y sus competentes exposiciones del pensamiento de uno de sus maestros, *Eduardo Spranger y las Ciencias del Espíritu*, y del maestro de este maestro, *El mundo histórico social. Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey*; e Imaz, además de una colección, *Topía y utopía*, de sus ensayos y

artículos, en los que siempre hay, como mínimo, puntos de vista originales y sugerentes y una prosa al par tupida y lúcida, la monumental serie de sus trabajos diltheyanos: la traducción de la obra de Dilthey (las traducciones debidas a otras personas que figuran en el conjunto no cuentan por el número ni el volumen) con prólogos y epílogos, recogidos aparte en *Asedio a Dilthey*; y *El pensamiento de Dilthey*, fruto maduro de tanto empeño.

En cuanto a mí, creo que la parte de mi actividad en México que debo poner en primer término es la de dirección de tesis, llevada a cabo en el Seminario para el estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española, dentro de La Casa de España en México y El Colegio de México en que se transformó aquélla. De este seminario han salido: los dos volúmenes de Leopoldo Zea titulados: *El positivismo en México* y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*; el trabajo de Victoria Junco, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México*, reproducido sólo a mimeógrafo hasta ahora; y los libros de Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México, a través de los papeles de la Inquisición*; Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*; Olga Victoria Quiroz-Martínez, *La introducción de la filosofía moderna en España*; Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, y Vera Yamuni, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española*, los dos últimos aprobados ya por la Facultad y de próxima aparición impresos. En el seminario se proponen hacer aún sus tesis de doctorado Vera Yamuni y Luis Villoro, sobre nuevos temas de "lógica viva" de los pensadores de lengua española y de filosofía de la cultura mexicana, respectivamente, y trabajan además: Rafael Moreno, que tiene muy cercano a la terminación un extenso estudio de la filosofía de Feijoó y muy adelantado otro de los periódicos publicados en el siglo XVIII en México y en otros países de la América española; Carmen Rovira, que inició este año el estudio del ecleticismo del siglo XVIII donde lo deja el libro de Olga Quiroz; Francisco López Cámara, que acaba de emprender el estudio del liberalismo mexicano; y tres jóvenes no mexicanos, el peruano Augusto Salazar Bondy, que viene trabajando sobre su ilustre compatriota del siglo XVIII Hipólito Unanue; el brasileño Pero Adjucto-Botelho, que por razones especiales trabaja sobre un tema histórico-filosófico que se sale del campo limitado por el nombre del seminario, y el norteamericano

John L. Groves, que por indicación del Profesor Brightman, el eminente representante de la filosofía personalista en los Estados Unidos, ha venido a componer una tesis de doctorado para la Universidad de Boston sobre la influencia de Heidegger en los pensadores hispanoamericanos. Ultimamente, ha vuelto al seminario Leopoldo Zea, ya reconocido internacionalmente por un maestro en materia de historia de las ideas en Hispanoamérica, a compartir la tarea de dirección de las tesis, que el número y variedad de éstas ha hecho superior a mis posibilidades. De otro seminario de El Colegio de México, dirigido por José Miranda, otro "refugiado" español, salió *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, en México, de Pablo González Casanova, libro tan relacionado con la labor de mi seminario que omitirlo hubiera sido injusto, como quizá lo fuera asimismo omitir que al estímulo de los trabajos a que me he referido en este párrafo creo que se deben en parte los de Juan Hernández Luna también sobre la historia del pensamiento en México, entre los cuales los más notables quizá sean los dedicados a Hidalgo y al conocimiento e influencia de Kant y el neokantismo. De todos estos trabajos únicamente añadiré aún que los conocidos del público han sido recibidos por éste en general y por la crítica en especial con la acogida y las repercusiones más satisfactorias para sus autores y de rechazo —¿por qué no voy a decirlo?— para mí.

El resto de mi actividad en México se ha repartido entre la palabra y la pluma. De los cursos y conferencias que llevo dados en diversos centros de esta ciudad de México y de otras del país no diré nada en particular: lo que de los cursos y conferencias dados por las personas objeto de este artículo debo decir en él vendrá muy pronto. Pero sí diré en qué he empleado la pluma. Ante todo, en continuar la labor de traducción a que tanto me había dado ya en España. En México corregí y completé las traducciones de textos filosóficos griegos que ya había hecho en España, recogiéndolas en mi *Antología filosófica. La filosofía griega*, y publiqué la de las cuatro primeras *Meditaciones cartesianas* de Husserl, hecha también en España, y en México he hecho, además de alguna otra de obra de menos importancia, las siguientes: *Discurso del método*, para un curso en la Facultad e inédita; *Ideas* de Husserl, que habrá salido de la editorial cuando aparezca este artículo; *Esencia y formas de la simpatía* de Scheler, publicada en Buenos Aires; *El ser y el tiempo* de Heidegger, cuya impresión estará muy avanzada cuando salga

este artículo; *Leibniz y su tiempo* de Dilthey, incorporada a las traducciones de Imaz; *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII* de Groethuysen; *La experiencia y la naturaleza* de Dewey; *Introducción a la Filosofía* de Jean Wahl, entregada a la editorial; *Aristóteles* de Jaeger, de quien tengo entre manos la de *La teología de los primeros filósofos griegos*; y nueve libros y medio de la *Metafísica* de Aristóteles, cuya traducción completa emprendí por encargo de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana* de la Universidad Nacional, pero que no he podido sino ir haciendo a compás de la lectura y explicación de los libros en mis cursos de la Facultad.

En segundo término, he empleado la pluma en escribir numerosos ensayos, artículos y notas bibliográficas publicados en revistas. Con los escritos durante los primeros siete años de la estancia en México he publicado dos volúmenes, *Pensamiento de lengua española* e *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Filosofía*; con los escritos durante estos últimos cuatro años tengo ya material para otros dos volúmenes análogos. Mis primeras conferencias en esta capital dieron origen a una polémica con el Dr. Francisco Larroyo, maestro del neokantismo en México, y ambos, de amistoso acuerdo, decidimos publicarla en un volumen al que dimos el título *Dos ideas de la Filosofía.* A la Universidad de Nuevo León no pude negarle la publicación, con el título *2 exclusivas del hombre, la mano y el tiempo,* de unas conferencias que dí en ella y que representaban una parte muy pequeña y muy provisional de un plan bastante ambicioso. De la atención que en España empecé a dedicar al pensamiento de lengua española, pero que en México ha venido siendo creciente, han salido, además del volumen antes nombrado, el folleto *El pensamiento hispanoamericano,* una extensa *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea,* una muy breve de *Pensamiento español,* una edición de *Tratados* de Gamarra y otra de la *Filosofía de entendimiento* de Bello. Lo último que he publicado es *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo* (*La filosofía del Prof. Northrop*).

De la actividad en México de todos aquellos a quienes me he referido hasta aquí, la parte que parece haber resultado más notoria es la que obró en el sentido de la orientación creciente de la filosofía contemporánea hacia la vida, la existencia, la persona, la "circunstancia". A Ortega debíamos esta orientación los influídos más o menos por él ya antes de salir de España — porque a Unamuno me parece que lo reinter-

pretamos y revaloramos un poco todos a la luz de las filosofías a las que tanto se había anticipado, y sin duda por esto mismo. Desde luego, sus discípulos propiamente tales, María Zambrano, Recaséns y yo, pero también Xirau y García Bacca. De Recaséns ya apunté cómo su propia doctrina filosófico-jurídica está arraigada en la filosofía de Ortega. Por mi parte, además de cuanto debo a Ortega, fué decisivo el regreso de Zubiri de estudiar en Friburgo con Heidegger: en consulta constante con Zubiri estudié a lo largo de un año *El ser y el tiempo*, haciendo apuntes muy extensos y detallados, en parte como preparación ya para una traducción. Ya en México, me resolví a hacer ésta y la utilicé para ir leyéndola y explicando a través de ella *El ser y el tiempo* frase por frase en cursos que duraron cuatro años y medio. El conocimiento que empecé a hacer con Dilthey en los últimos años de España no fué menos decisivo para mi interés por la Filosofía de la Filosofía, tema ya de algunos de mis últimos cursos y conferencias en España, de mis primeras conferencias en esta capital y repetidamente de mis cursos y escritos desde entonces hasta hoy. Xirau no abandonó nunca a filósofos contemporáneos como Bergson, Husserl y Scheler, por los que ya desde España tenía predilección, aunque fué interesándose cada vez más por otros como Whitehead. Las influencias de las partes de las filosofías de Husserl, Scheler y Whitehead que representan un nuevo platonismo de las esencias y los valores resultaron integradas en el pensamiento de Xirau a una filosofía fundamentalmente de actualidades intencionales como el amor, la más fundamental de todas, en forma paralela a aquella en que están articuladas en Scheler y en Whitehead con actualidades semejantes, no obstante todas las diferencias entre el gran filósofo alemán y el gran filósofo inglés; como acabaron por quedar articuladas en el propio Husserl con la conciencia. Tal integración resultó no sólo de estos grandes ejemplos, sino también de la influencia de Ortega, de quien Xirau había sido alumno en su año de estudios para el doctorado en Madrid y con quien desde entonces se mantuvo en una relación personal a cuya viveza contribuyeron tanto como la personal de ambos sus discrepancias de castellano y catalán acerca del problema de Cataluña. En cuanto a García Bacca, por los años de la guerra de España se volvió desde su primera formación escolástica, alguna influencia posterior como la de Cassirer y el interés por la Lógica matemática y la Filosofía de las Ciencias exactas hacia Heidegger muy principalmente,

pero no exclusivamente, pues se interesó también por otros filósofos, entre ellos Ortega. No dejó aquellas formación, influencias e intereses por estos nuevos: completó lo anterior con lo posterior, hasta llegar a la peculiar y notable síntesis de filosofía escolástica, Filosofía de la Ciencia y filosofía existencialista e historicista que hace sus publicaciones americanas, incluso las de índole más histórica que sistemática, tan únicas dentro de la bibliografía filosófica internacional, donde sobre todo la Filosofía de las Ciencias exactas y la filosofía existencialista e historicista han andado hasta ahora por caminos divergentes, cuando no han convergido en antagonismo. Pero donde la síntesis de García Bacca ha empezado a manifestarse mejor es en la publicación, en algunos números de esta revista, de la parte inicial de su monumental *Metafísica*, que trae entre manos hace unos años y en que sin duda acabará de manifestarse perfectamente su filosofía cuando aparezca la obra íntegra. La misma tendencia tuvieron en conjunto los cursos que profesó en la Facultad de Filosofía, desde el primero, un curso de invierno sobre Heidegger, hasta los últimos de Metafísica, cuyo contenido fué el de las primeras partes de la obra últimamente mencionada. Pero los hasta aquí nombrados en este párrafo no fuimos los únicos en obrar en el sentido que vengo indicando. Roura fué en Berlín discípulo de Hartmann y de Spranger y a este último, discípulo de Dilthey, debió un interés por el gran maestro de la filosofía de la vida y del historicismo y un conocimiento de él que comunicó de palabra y por escrito en México y desde México al público de lengua española. Aunque en punto al conocimiento de Dilthey por este público nadie ha hecho nada comparable ni de lejos a lo hecho por Imaz y ya registré. Finalmente, Nicol, a pesar de haber tomado una posición muy crítica frente al existencialismo y el historicismo y singularmente frente a Ortega, no ha dejado de experimentar el impacto de aquéllos, que sabido es cómo la lucha es medio de aproximación y hasta asimilación entre los contendientes, y en todo caso su crítica, al deber ir precedida de la exposición de lo criticado, ha contribuído a su difusión.

Tanto interés, positivo o negativo, por las filosofías señaladas respondió desde el primer momento a la convencida previsión de que habían empezado a ser e iban a ser mucho más las dominantes en la filosofía de nuestros días. De ellas no cabía desentenderse, sino que lo que cumplía era ocuparse con ellas. Y la previsión sólo confirmada ha resultado

por el curso de la filosofía en el último decenio. Pero estar convencido de la importancia *histórica* de una filosofía no equivale, en modo alguno, a profesarla como *la* verdad. Una nueva filosoía llega a ser dominante porque aporta alguna verdadera novedad, sea la de llamar la atención sobre temas infundadamente olvidados o descuidados o nunca considerados y plantear nuevos problemas o replantear viejos en forma nueva, sea la de aportar soluciones más o menos nuevos o señalar vías más o menos nuevas de resolución, sea simplemente la de reaccionar contra un estado de cosas que se juzga intolerable por más tiempo volviendo hacia un estado de cosas anterior que se juzga correlativamente abandonado sin razón. Y estas novedades de las nuevas filosofías no puede dejar de recibirlas en alguna medida nadie que no se haya empedernido a la vera del camino de la historia. Por eso hasta en los representantes en México de filosofías como la neokantiana o la neotomista es patente la recepción de las novedades introducidas en la filosofía por la existencialista e historicista, aunque sólo sea en las cosas de que hablan — pero nunca se habla de ciertas cosas sin hablar de ellas de cierta manera. La influencia, pues, incluso la influencia amplia y profunda, de las más nuevas filosofías contemporáneas en los españoles a quienes me he referido últimamente no será renegada por ninguno de nosotros. Sin embargo, creo poder afirmar que ninguno, tampoco, las ha profesado ni profesa como *la* verdad. En un caso como el de Nicol, dada la posición a que he aludido, es indiscutible. En un caso como el de García Bacca, se trata de quien, bien asentado sobre el nivel actual de la filosofía, marcha hacia una final doctrina personal con capacidades que aseguran el logro. En un caso como el mío, la sagacidad de un miembro de Compañía tan acreditada por esa virtud como la de Jesús concluyó no poder considerarme en definitiva ni existencialista ni historicista, debiendo contentarse con denunciarme como ateo y escéptico. De suerte que, ateo y escéptico o no, como *la* verdad no he profesado las filosofías que debido a su importancia histórica tanto vengo profesando en el sentido de difundir el conocimiento de ellas por medio de la cátedra, la traducción y la exposición y *crítica* por escrito. El mismo año de 1943 en que apareció *L'être et le néant*, o sea, cuanto debido a las circunstancias nadie podía conocer aquí de Sartre otra cosa sino el librito *L'imagination*, la *Esquisse d'une théorie de l'émotion* y a lo sumo *L'imaginaire*, publiqué mi artículo *Existencialismo y esencialismo* que termina con un párrafo

cuyas palabras capitales son las siguientes: "Mi maestro Ortega se anticipó... no al existencialismo, sino al estar de vuelta de él, diciendo 'ni vitalismo ni racionalismo', hablando de 'razón vital'. Y Aristóteles se anticipó a Ortega y a todos los maestros de la filosofía desde él, Aristóteles, con una idea de la naturaleza humana como oscilante entre contrarios extremos... La verdad ha de dar cuenta de los extremos, pero no como un término medio estático, sino como oscilación entre ellos. El 'término medio' no sería un reposo entre los extremos, sino el constitutivo oscilar entre ellos. Por tanto, que como consecuencia de este artículo 'contra el existencialismo', ¡por los clavos de Cristo! no atrapen la ocasión, es decir, las esencias, otra vez, por los cabellos." Y desde entonces no he rectificado, precisamente. Sin embargo, el yerro consistente en pensar que quien expone con preferencia e insistencia y afán de comprensión y justicia una filosofía la profesa como *la* verdad, parece inevitable, si no insuperable, aun para personas en general muy inteligentes.

Por su parte, los filósofos mexicanos habían empezado a moverse antes de nuestra arribada a este país en la misma dirección que nosotros. Al Maestro D. Antonio Caso lo había traído su sentido histórico, vivamente fundamental en él hasta la muerte, a enriquecerse con apropiaciones de filosofemas husserlianos y schelerianos y a darse inmediata cuenta con toda agudeza de la raíz misma de la filosofía de Heidegger que condiciona su sentido y valor últimos; y la muerte le sorprendió cuando entraba por la selva de la obra de Dilthey, resuelto a recorrerla toda. El Dr. Francisco Larroyo y el Lic. Eduardo García Máynez habían traído de Alemania conocimiento de otras filosofías que aquellas a las que han adherido desde entonces hasta ahora, en que están dando muestra de prestar una nueva atención a la filosofía existencialista. El Dr. Samuel Ramos ha expuesto en más de un lugar cómo la filosofía de la circunstancia de Ortega determinó decisivamente la orientación de su propio pensamiento y de pensamiento del Prof. José Romano Muñoz. Pero lo que ha resultado sorprendente a buen seguro que no sólo para mí es el recordatorio hecho recientemente en esta revista por Hernández Luna de la enseñanza de D. Adalberto García de Mendoza en la Facultad de Filosofía desde 1927 a 1933, en cuyos "programas figuran temas como estos: 'Fuentes de la fenomenología', 'El método fenomenológico', 'Estudios fenomenológicos', 'Epocas de la fenomenología', 'Problemas de la fenomenología', 'Max Scheler y la teoría fenomenológica de

los valores', 'La sociología del conocimiento en Max Scheler', 'La filosofía social de Max Scheler', 'La filosofía religiosa en Max Scheler', 'La teoría de la persona en Max Scheler', 'La obra de Martín Heidegger y la nueva fenomenología', 'Análisis de la teoría de Heidegger', 'El existencialismo y la filosofía de los valores en la obra de Heidegger', 'Crítica de la fenomenología de Heidegger'." "Además, en su libro *La dirección racionalista ontológica en la epistemología*, publicado en 1928, y en su *Manual de lógica*, aparecido en 1932, están tratadas estas direcciones filosóficas alemanas y consignada una bibliografía referente a cada uno de los representantes de ellas." Con toda justicia concluye, pues, Luna: "Lo que revela que es el primer animador de la filosofía alemana contemporánea en nuestra Universidad." Pero el Sr. García de Mendoza, "apartado de la vida académica desde 1934", se oscureció, al parecer voluntariamente, a tal punto que desde la llegada a este país, sólo un lustro después, hasta el artículo de Luna, yo al menos no tuve noticia alguna de su significación ni casi de su existencia. Mas con todos los antecedentes y consiguientes concomitantes que acabo de resumir, nada tan natural como que los "refugiados" españoles de la filosofía en México en todo momento nos hayamos sentido más cercanos a algunos de nuestros colegas que a otros y hayamos actuado en preferente coincidencia con los primeros. A esta coincidencia debe su formación aquel grupo de la última generación de vocados a la filosofía entrada ya en la vida pública que se distingue de los otros dos grupos de la misma generación, el de la escuela neokantiana y el de la escuela neotomista. Con lo que no quiero ni insinuar, porque no podría sin gran injusticia, que nuestras relaciones no hayan sido también en todo momento cordiales con todos los demás colegas, el primero el Maestro D. José Vasconcelos, el otro gran maestro, con Caso, de la filosofía mexicana de nuestros días; ni que no haya habido jóvenes de aquellas otras escuelas que hayan asistido a nuestros cursos y trabajado en nuestros seminarios, como los anteriormente nombrados Navarro y Moreno, enviados al mío por su maestro el Dr. D. Gabriel Méndez Plancarte, a quien debo no sólo otras muchas atenciones, sino también, por medio de sus publicaciones, estímulos y enseñanzas decisivos para la labor desarrollada en el repetido seminario acerca del siglo XVIII mexicano, y como el Dr. Antonio Gómez Robledo, de posición tan singular como eminente entre los neotomistas mexicanos; ni que no hayan coincidido en nada con nosotros más mexi-

canos que los nombrados anteriormente y no también un neokantiano como el Lic. Juan Manuel Terán, que emprendió el estudio de la obra de Ortega y sus discípulos y de otros españoles con intención de publicar una exposición crítica, o un independiente como el Dr. D. Miguel Angel Cevallos, que tuvo a bien anteponer a su *Ensayo sobre el conocimiento* una crítica que le hice a petición suya pensando que se limitaría a usarla privadamente.

Nada de cuanto he consignado en los últimos párrafos resulta en definitiva sino ajustado a la orientación general del pensamiento de lengua española desde Unamuno y Ortega en España y el abandono del positivismo en esta América. Es la orientación que ve en el hombre y lo humano algo irreductible a la naturaleza y lo natural y que contrasta en esta América con la orientación naturalista general aún en el pensamiento de la sajona. Esta orientación antinaturalista es común a las filosofías de la vida, existencialistas e historicistas con las estrictamente personalistas, y como éstas no dejan de hallarse bien representadas en los Estados Unidos, constituyen quizá la única coincidencia efectiva entre el pensamiento de las dos Américas. Por eso incité al primer alumno del *Mexico City College* que ha hecho una tesis bajo mi dirección, Harry L. Brochin, a hacerla sobre sendos pares de representantes destacados del personalismo en los Estados Unidos y en la América española, Bowne y Brightman, Caso y Romero.

Si de la actividad de los "refugiados" españoles de la filosofía en México, la parte que parece haber resultado más notoria es la que he reseñado en los últimos párrafos, la que estoy convencido de que resultará a la postre más benéfica y aunque sólo fuese por esto más importante, es la aplicada al cultivo e investigación del pensamiento hispánico en general y del mexicano en especial. Se había iniciado también en España. Xirau dice en el prólogo de su libro sobre Lulio: "Para acabar con la enojosa e inútil polémica sobre el valor de la Filosofía peninsular, íbamos a emprender en la Universidad de Barcelona —con un grupo de jóvenes y distinguidos colaboradores—, el estudio monográfico, minucioso y objetivo, de las más destacadas personalidades del pensamiento hispano, con el objeto de incorporarlo, con sencillez, en la justa medida en que ello fuera preciso, en la evolución general de las doctrinas filosóficas." El estudio hecho por Recaséns de la filosofía jurídica española, con tan altos y universales representantes en el Siglo de Oro, había

dado ya por resultado importantes publicaciones o partes de publicaciones. Por mi parte, había emprendido un trabajo sobre la obra de Ortega inspirado por una polémica sobre el valor filosófico de esta obra que no era sino el último caso particular de la polémica general inspiradora de la empresa planeada por Xirau. Pero desde la llegada a México, los tres nombrados nos dimos crecientemente a esta parte de nuestra actividad y la mayoría, si no la totalidad, de los restantes "refugiados" españoles de la filosofía se incorporaron a la tarea. De Xirau bastará recordar sus ya citados libros sobre Lulio, Vives y Cosío y añadir que a la misma parte de su actividad pertenece algún magnífico ensayo publicado en revista. De Recaséns bastará asimismo recordar su ya también citado apéndice a la última edición de su traducción de Del Vecchio y agregar que sus publicaciones en general se distinguen por un tomar en cuenta a los pensadores contemporáneos de nuestra lengua que no ha solido ser lo normal en estos mismos. De García Bacca bastará recordar, aún, sus espléndidos estudios de Unamuno y Ortega y su extraordinario comento de *La vida es sueño.* De María Zambrano, Gallegos y Nicol bastará recordar, en fin, los dos libros ya citados de la primera, los del segundo sobre los místicos y los teólogos españoles del Siglo de Oro y las recientes conferencias del tercero, y todavía señalar de éste más de un ensayo publicado en revista y decir del segundo que últimamente se ha dado a la investigación del pensamiento en México en los siglos XVI y XVII. Pero perdóneseme la vanidad de decir, y lo que es peor, de pensar, que en este asunto quien más ha hecho soy yo, aunque no tanto con mi enseñanza y mis publicaciones, cuanto con haber impulsado a la investigación del pensamiento en México y en general de lengua española y animado a perseverar en ella a los jóvenes de cuyos trabajos dí anteriormente la lista. Sin embargo, permítaseme llamar la atención especialmente sobre los trabajos dedicados a Vasconcelos, a Caso, a Ramos y también a Alfonso Reyes en *Pensamiento de lengua española* y a Caso en el volumen colectivo *Homenaje a Caso* y en el número de la revista *Luminar* también de homenaje al mismo maestro, porque reivindican para estas cuatro personalidades valores ideológicos que no sé haya reivindicado para ellas nadie tan explícitamente como yo, o antes que yo, con todo y la alta estimación en que tan generalizada como justificadamente se las tiene.

Esta aplicación al cultivo a investigación del pensamiento hispánico en general y del mexicano en especial ha sido ante todo una consecuencia rigurosamente lógica de lo recibido de las filosofías en el sentido de las cuales hemos obrado. Singularmente, una filosofía de la cual es filosofema fundamental el de que la filosofía debe ser de la circunstancia, si no el de que toda filosofía ha sido, es y será de la circunstancia, si es lógicamente consecuente no puede menos de traer a filosofar efectivamente sobre la circunstancia. Ahora bien, la circunstancia, que es la humana, es radicalmente circunstancia histórica; por tanto, el filosofar sobre ella implica la Historia de la circunstancia y fuerza a cultivarla. Pero, además, la filosofía, el pensamiento mismos tienen por circunstancia más cercana en torno suyo la historia de la filosofía, del pensamiento; de donde una primaria implicación y cultivo forzoso de la Historia de una y otro. Esta consecuencia lógica no se impuso solamente a nosotros. Igualmente se impuso a aquellos con quienes vinimos a coincidir más, y se ha impuesto a aquellos que deben a los que así coincidimos aquel lado de su formación que ha resultado dominante. De aquí hechos que van desde la *Historia de la Filosofía en México* de Ramos hasta la recentísima serie de conferencias sobre el ser del mexicano en la Facultad de Filosofía y Letras.

Pero la consecuencia lógica no ha sido la única razón, ni la más profunda, de estas actividades de mexicanos y españoles. A unos y otros nos han impulsado a ellas motivos más hondos. En los españoles actuó, sin duda, desde su principio la emigración. Con una actuación de dos vertientes. Toda emigración representa una experiencia vital tan importante como no puede menos de ser la experiencia de emprender una vida más o menos nueva. Pero una emigración forzosa representa la experiencia de emprender una vida más o menos nueva en una peculiar relación con la vida anterior. Como ésta se dejó por fuerza y no por prever otra vida preferible y resolverse a vivirla, se vive la vida nueva con una singular fidelidad, entre efectivamente espontánea y moralmente debida, a la anterior, lo que da de sí una potenciación de lo que retenía en ésta, lo valioso de ella, menos notorio en lo habitual de la posesión que en lo al pronto insólito de la pérdida y en lo engrandecedor, que no empequeñecedor, de la distancia temporal en el recuerdo. Esto puede ser aún en el caso de que el asiento en la nueva tierra resulte preferible al retorno

a la dejada, cuando entre valores de una y valores de otra cabe ver una relación que permita conciliar la fidelidad a los unos con la adhesión a los otros. Es lo que nos ha pasado a los españoles en México. Porque, y ésta es la otra de las vertientes anunciadas, los españoles hicimos un nuevo descubrimiento de América. "Sabíamos" de la América española, pero qué diferente "vivir" su vastedad y diversidad en el presente, su profundidad y complejidad por el pasado y a una su juventud, su fermentar de formación, y por las tres cosas su plétora de posibilidades de futuro. Pero nosotros habíamos iniciado ya en España la actividad de que estoy tratando. Es que la reivindicación de los valores españoles había empezado en España, movilizada justamente por la conciencia de su valer. Esta conciencia era parte para que no previésemos otra vida preferible y la posibilidad de dejar la que vivíamos, posibilidad en que no pensamos, hubiese de realizarse sólo como se realizó, por la violencia. Por fortuna, lo que hay de español en esta América nos ha permitido conciliar la reivindicación de los valores españoles y la fidelidad a ellos con la adhesión a los americanos. Ahora bien, en vista de lo que los mexicanos vienen exponiendo acerca de sí mismos encuentro que su aplicación al cultivo e investigación de lo mexicano pudiera deberse también a una experiencia de emigración. Lo que vienen exponiendo acerca de sí mismos, ¿no es un tanto la visión de unos emigrados *de* sí mismos *en* sí mismos, por encontrarse a sí mismos otros que aquellos que sienten el afán de ser? . . . Y se encontrarían como emigrantes *en* el ser, no irreal, sino idealmente real, de afán; como emigrantes *de* su ser real sólo en el sentido de ser el otro que el idealmente real . . . Pero, así, los españoles seríamos emigrantes *de* una patria idealizada por lo que al pasado va del presente y los mexicanos serían emigrantes *en* una patria idealizada por lo que del presente va al futuro, y ambas figuras ideales pueden convergir en virtud aún de lo que de español hay en esta América. Nuestra indicada "vivencia" de los valores de esta América no puede menos de hacernos ver en la "autognosis" que vienen practicando los mexicanos más que nada un afán de superación — al que, en cuanto tal, podemos perfectamente adherir. En todo caso, los mexicanos han sido conducidos por su *auto*gnosis, con necesidad no sólo lógica sino más aún vital, a descender ahondando por su propia historia, y en cuanto que una auto-

gnosis se practica con la inteligencia, a explorar ante todo los estratos de su historia intelectual.

Pudiera haber aún una actuación nuestra, más difusa y por ello menos notoria que las dos partes reseñadas de nuestra actividad, pero que de ser real en nada sería inferior a ninguna de las dos. Pudiera ser, en efecto, que hubiésemos actuado en pro de lo que me parece no tener otro nombre que el de liberalismo. Sería una espontánea consecuencia de la indicada fidelidad a la vida anterior. Y pudiera ser que por obra de esta fidelidad hubiésemos actuado en pro del liberalismo aun algo más allá del medio académico e intelectual, pero ante todo, como es natural, en éste. Otros y yo mismo hemos señalado la importancia de la convivencia de las principales direcciones o escuelas de la filosofía en la actualidad dentro de la Facultad, al amparo de la libertad de cátedra que es primer principio de la Universidad Nacional Autónoma. Ahora bien, a un principio como éste y una convivencia como aquélla no son igualmente favorables ni afectas todas las filosofías. Al liberalismo en general son sólo de veras favorables, porque a él son sólo verazmente afectas, las fiolosofías que implican una razón filosófica de antidogmatismo y, correlativamente, no sólo de negativo respeto para toda divergencia de lo propio, sino incluso de positiva estimación por la riqueza de la creación, concepto que se identifica con el de diferenciación de las criaturas y que emite el imperativo de ayudarse mutuamente las personas individuales y las personalidades colectivas a ser cada una ella misma con toda la posible plenitud. Este liberalismo y la filosofía que lo inspira y anima "comprometen" con sólo profesarlos, en cualquier sentido, tanto cuanto cualesquiera aspavientos en apariencia más comprometedores — como bien sabemos por propia experiencia precisamente los "refugiados" españoles de la filosofía en México.

Pero a toda nuestra actividad y actuación aquí dió las condiciones de posibilidad, materiales y espirituales, México, primero y en especial con la acogida que nos hizo, siempre y en general con su vida entera en estos años — para no insistir en la historia. Empezaré por lo institucional y lo público para concluir con lo más personal y hasta íntimo.

Cuando llegamos los primeros, era Director de la Facultad de Filosofía y Letras el Maestro Caso. La forma en que nos ofreció y mantuvo la hospitalidad de su Casa me movió a decir que había sido la de un

gran señor de la inteligencia. Por ella y por la acogida que en general se nos hizo, dije en comida de profesores mexicanos y españoles presidida por el Maestro algún tiempo después, que no nos sentíamos desterrados, sino simplemente "transterrados". Al Maestro le gustó mucho la palabra, y por ello, por haberla recogido alguna otra persona y por seguir pareciéndome que es justamente expresiva de nuestra situación, la he repetido en el título de este artículo, aun a riesgo de que a la mayoría de los lectores se les antojase entre arbitraria y enigmática hasta este momento. Pero la forma en que el Maestro nos ofreció y mantuvo la hospitalidad de su Casa no fué exclusiva de él, sino compartida por la Facultad y por la Universidad Nacional toda, sin excepción ni siquiera de los colegas más distantes de nosotros ideológica y políticamente, pues hasta el Dr. Guillermo Héctor Rodríguez, el rígido jefe neokantiano, que en lo doctrinal no hace a nadie concesión alguna ni le presta otra atención que la de la crítica más extremada, debemos en lo personal todos la atención de la cortesía y alguno incluso favores. Facultad y Universidad toda nos han tratado en perfecto pie de igualdad con los compañeros mexicanos, que han compartido con nosotros por mitad, cabe decir, funciones docentes, trabajo de investigación, situaciones del profesorado, publicaciones universitarias, desde que llegamos hasta hoy; de lo que no es sino la prueba más actual la inserción de este artículo en el presente número de *Filosofía y Letras.* No puedo menos de recordar en este instante la distinta suerte de todo un Pedro Henríquez Ureña, maestro excepcionalísimo en su campo e hispanoamericano, y que sin embargo no obtuvo desde su misma llegada a la Argentina la situación superior del profesorado universitario, ni llegó a obtenerla en los muchos años de su permanencia en aquel país. Pero, aún, La Casa de España en México, fundada por el Señor Presidente de la República, General D. Lázaro Cárdenas, para patrocinar a los intelectuales españoles en este país, y cuyo Caso fué el Lic. D. Daniel Cosío Villegas, nos permitió vivir de la cátedra como no podían vivir los propios catedráticos mexicanos. Cierto que ello era condición *sine qua non* para que pudiésemos seguir siendo trabajadores intelectuales, ya que nuestra extranjería nos imposibilitaba el ejercicio de otras actividades en que apoyar el de un trabajo intelectual desinteresado, pero ¿qué intelectual de verdadera vocación no estimará como un privilegio el no tener necesidad

de hacer otra cosa que practicar su profesión? Y cuando, por haber variado con el tiempo las circunstancias, La Casa de España se convirtió en El Colegio de México, no dejó éste de ser el hogar intelectual de españoles que venía siendo por pasar a serlo de mexicanos, pues sobre la Secretaría General desempeñada por Cosío Villegas hasta hace muy poco desde la fundación de La Casa, llegó algo después para continuar hasta hoy la Presidencia de Alfonso Reyes, que escribía en 1937, en la "noticia" de sus años de Madrid antepuesta a su libro *Las vísperas de España*: "... mis compañeros de España ... saben que ninguno de sus actuales dolores puede serme ajeno ... La suerte me ha deparado el alto honor de encarnar, para la España nueva, la primera amistad del México nuevo ... Este honor no lo cederé a ninguno." Casa de España y Colegio de México acabaron incluso por absorber íntegramente la actividad docente de algún español durante su permanencia aquí, como fué el caso de José Medina Echavarría, que fué el director del Centro de Estudios Sociales donde recibió su formación superior una promoción de jóvenes. Igual fué el comportamiento de otras entidades mexicanas y de las personas dirigentes de ellas. Desde luego, de otras instituciones docentes, de las que sólo nombraré la Universidad Femenina de México, por habernos hecho su fundadora y Directora General, la Sra. Adela Formoso de Obregón Santacilia, a dos españoles el honor de ponernos en su Consejo Técnico al lado de los intelectuales más ilustres de México. Asimismo, entidades de otra índole. Ante todo, el Fondo de Cultura Económica. Si a su ascensión hasta la altura señera desde la que domina el campo de la producción editorial del mundo hispánico entero ha contribuído en buena parte el trabajo de españoles, el habernos dado la oportunidad, voz tan americana, de aportar esta contribución es merecimiento suyo, que no nuestro. Y ahora que he debido mentar el Fondo, no puedo dejar de nombrar a otro profesor universitario español, Wenceslao Roces, por el puesto que le corresponde entre los traductores de obras, también filosóficas, de la editorial. El caso de esta revista, que se fundó con un Director mexicano, el Lic. García Máynez, a quien ya tuve ocasión de citar, y un secretario español, Eduardo Nicol, se repitió en *Cuadernos Americanos,* con el eminente economista Dr. Jesús Silva Herzog como Director y el escritor e investigador Juan Larrea como secretario. Cosas muy parecidas tendría que decir de otras edito-

riales y revistas, si no fuese que, por un lado, no cabría en este artículo agotar los pormenores, y, por otro lado, sería injusto elegir entre los restantes. Ni solamente las revistas han puesto sus páginas a nuestra disposición, sino también la prensa diaria; ni solamente el periódico oficial del Gobierno de México y el órgano de la Confederación de Trabajadores Mexicanos, sino también periódicos de muy distinta representación. Ni solamente entidades de la capital deben entrar en este recuento, sino además de otras ciudades del país, que nos permitieron intercambiar por conferencias y hasta cursos un conocimiento creciente de esta tierra tan vasta y tan varia, sobre publicarnos trabajos en sus revistas o como libros. Ni solamente entidades mexicanas, sino, en fin, extranjeras, como el Liceo Franco-Mexicano y el Instituto Francés de América Latina o el *Mexico City College*, los que ya hube de nombrar.

Ahora bien, la conducta de La Casa de España en México, El Colegio de México, el Fondo de Cultura, *Cuadernos Americanos*, el periódico del Gobierno y el órgano de los trabajadores, se explica por la política que con la República Española y con los republicanos españoles ha seguido el Estado mexicano bajo la Presidencia de los Señores Generales D. Lázaro Cárdenas y D. Manuel Avila Camacho y del Señor Licenciado D. Miguel Alemán, cuyos nombres no puede escribir un republicano español sin expresarles un homenaje de gratitud, y por la circunstancia de ser los directores y patronos de La Casa y El Colegio, por un lado, y del Fondo y los *Cuadernos*, por otro, en su mayor parte las mismas personas. Pero la conducta de la Universidad Nacional y la Universidad Femenina ha tenido sin duda su principal razón en el espíritu de la primera, hecho suyo por la segunda, espíritu de libertad del espíritu, precisamente, de solidaridad intelectual y de solidaridad de la raza, en sentido espiritual, por la que, no "hablará", sino habla el espíritu. Y la misma conducta del Estado y de las Universidades Nacional y Femenina, y no sólo la de las entidades más alejadas del Estado mexicano, incluyendo las extranjeras, no puede explicarse sino porque el espíritu de la Universidad Nacional no es extraño al de la sociedad mexicana, al de la vida entera de México en estos años, sino todo lo contrario. Ni siquiera el Estado hubiera podido seguir la política que ha seguido con la República Española y los republicanos españoles, si hubiera sido una política franca y constantemente opuesta a la actitud de la mayoría

de la sociedad mexicana. A la política del Estado y a la actitud en conjunto y en definitiva de la sociedad mexicana relativamente a los republicanos españoles no resultó adverso ni siquiera el elemento de la sociedad mexicana que son los españoles "antiguos residentes". Por la mayoría franquistas, no lo fueron en el ensañamiento con los compatriotas vencidos, sino que ante éstos reaccionaron inmediatamente o acabaron por reaccionar como españoles auténticos, con fidelidad a una tradición de caballerosidad no rota ni por la dictadura de Primo de Rivera, que comparada con la de Franco no merece menos el neologismo "dictablanda", aplicado por el ingenio popular español al gobierno del general Berenguer que siguió a la dictadura de Primo de Rivera por comparación con ésta. Todo, pues, en suma así hasta el punto de que sólo debo recordar algunos tiros de que fuimos blanco, y entre los cuales no cuento, naturalmente, las críticas intelectuales, para que no juzguen el silenciarlos ingrato olvido aquellos *mexicanos* que nos defendieron. La hospitalidad dada por *México* a los republicanos españoles ha sido excepcional. Por la cantidad y por la calidad. Ningún otro país, ni siquiera de los que podían haberse sentido movidos por las mismas razones ideales y las mismas posibilidades materiales, acogió tantos republicanos españoles, ni dió a tantos facilidades para crearse una nueva vida en condiciones tan iguales a las de los propios nacionales. Un caso singularmente demostrativo de la exactitud de la anterior afirmación es precisamente el de los "transterrados" de la filosofía. Enseñar filosofía no es actividad justificable como la de labrar los campos o la de trabajar en las fábricas; es como la actividad misma de filosofar: actividad de lujo, de lujo cultural, como me apresuro a añadir para evitar por anticipado toda posibilidad de equívoco entre el lujo en el sentido más corriente de la palabra y este otro lujo, el que representan actividades no justificables por imperiosas necesidades materiales, sino sólo por libérrimo derroche de espiritualidad. Pues bien, México se permitió el lujo cultural de añadir a los profesores mexicanos de su más alto centro de enseñanza de la Filosofía profesores españoles en número que en algún momento casi igualó al de aquéllos.

Mas, para concluir, no puedo dejar de destacar a ciertos grupos de personas y aun a ciertas personas. Porque es el caso que, por una parte, la filosofía tiene una esencia teóricamente esotérica y eróticamente pe-

dagógica que la hizo nacer como cosa de escuelas reclusas en una intimidad inconciliable con el gran número y que del todo nunca ha perdido, a pesar de sus posteriores desviaciones por un lado hacia la cogitabundez del solitario y por el lado opuesto hacia el halago al gran público y la conquista de las masas; y, por otra parte, el español es hombre de tertulia o que no puede vivir sin hablar en apretada periodicidad con amigos predilectos. Por lo tanto, ¿cómo hubieran podido seguir dedicados a la filosofía españoles arrancados a ciertas formas íntimas de la escolaridad y la amistad? ... Por esto, porque estas formas íntimas han sido la más radical condición de posibilidad de toda nuestra actividad y actuación aquí, no puedo menos de hacerlas públicas, aunque ello repugne a su esencial intimidad. Mas por lo mismo que se trata de formas íntimas, nadie puede conocer bien ni por ende hacer públicas sino las suyas, y por eso no puedo pasar de hacer públicas las mías en esta radical condición de posibilidad. Y así diré que aunque pudiera parecer que yo he contribuído a hacer posible en México a un Leopoldo Zea, por ejemplo máximo, en realidad es él quien ha contribuído a hacerme a mí posible en México. Y no sólo a hacerme posible, pues ¿qué no me ha prestado el servicio de ser una justificación *a posteriori* de que se me acogiera aquí? ... Y si no igualmente a justificarme, sin duda a hacerme posible han contribuído por excelencia además Alfonso Reyes y aquellos amigos de los que sólo nombraré a los que tienen mayor reputación intelectual entre los más íntimos y constantes. Alguna vez pensé en España que la relación con Ortega representaba una capital experiencia vital: que presenciar la actividad creadora de un grande hombre en su intimidad ejercía algo así como una alta función ejemplar y reguladora en la existencia de quien la presenciaba. Esta función de Ortega en mi existencia ha venido a ejercerla Alfonso Reyes. Y Justino Fernández y Edmundo O'Gorman, aunque ellos crean, según han tenido la flaqueza de declarar más de una vez en público como en privado, deberme algo, deben creer que no es algo lo que les debo; para decirlo en sustancia ya con las menos palabras posibles: a ellos como a nadie debo la "iniciación" y mucho más en las dos manifestaciones de la cultura mexicana, el arte y la historia, más adecuadas para penetrar en el "ser del mexicano", necesaria condición de posibilidad para que la vida en México de quien

a México ha llegado a vivir sea una *convivencia* plenamente fecunda para quien ha llegado a vivir en México y no totalmente infecunda para el México en que ha llegado a vivir.

A estos dilectos amigos, los cuatro nombrados y alguno más solamente aludido, envío el artículo.[1]

JOSÉ GAOS

1 En los meses transcurridos entre la redacción de cada artículo y la corrección de pruebas han fallecido dos de las personas nombradas en él, los Dres. D. Gabriel Méndez Plancarte y D. Joaquín Alvarez Pastor. Que en paz descansen el sabio y fino humanista y delicado y respetable amigo y el querido compañero como ayudante del cual inicié mi carrera de profesor hace ya más de un cuarto de siglo.

GENESIS Y PROYECTO DEL EXISTENCIALISMO EN MEXICO

No puede negarse el profundo interés que, a últimas fechas, despertara en México el pensamiento existencialista. En él parecen concretarse y tomar forma definitiva muchas tendencias que germinaban en anteriores lustros. Pocos son los estudiosos de filosofía de las nuevas generaciones que no se hayan ocupado —en actitud favorable o adversa— de la nueva corriente. Muchas veces habían tenido resonancia en México las nuevas doctrinas que del Viejo Continente nos llegaban, pero en muy pocas se originó una reacción tan pronta e intensa, tan ágil y espontánea.

Ninguna manifestación espiritual, por pobre que sea, aparece como un hecho aislado, explicable por sí misma. Siempre se da en una situación concreta a partir de la cual debemos explicarla. La situación nos entrega el horizonte comprensivo de un momento histórico sobre el cual habrán de destacarse los proyectos y afanes individuales. Pero, a su vez, una situación sólo se comprende en función de un futuro que la organiza y de un pasado al que supera. La situación está preñada de historicidad, sólo incardinándola en su decurso temporal podremos descubrirla. La aparición y aceptación parcial del existencialismo en nuestro medio responde a una situación concreta que sólo podremos comprender teniendo en cuenta su doble dimensión temporal: su proyección hacia el futuro y su negación superadora del pasado. Séanos pues permitido dirigir nuestra mirada al inmediato pasado, iluminándolo ya desde nuestro propio advenir inminente. El ayer que presentemos será *nuestro* ayer, pues se organizará en torno a nuestros proyectos concretos. El proyecto transformará el pasado indiferente en *génesis* y anuncio de nuestra situación, otorgándole un sentido. Sólo después de efectuada esta operación reveladora, podremos

comprender la situación que nos ocupa. Iniciemos pues la iluminación de *nuestro* pasado.

La filosofía en América suele verse, a menudo, como un acopio de doctrinas importadas de Europa con poca o ninguna vinculación con la realidad del Nuevo Mundo. Nada más falso que esta visión simplista. La aceptación o rechazo, la transformación o aplicación de una doctrina extraña, está siempre condicionada por una actitud que toma el pensador ante la realidad en que vive. La razón que explica la aparición de una doctrina —por más extraña a nuestro medio que ésta sea—, habrá que buscarla siempre en una peculiar posición que sus defensores toman ante la realidad espiritual o social de su América. En la manifestación de las distintas filosofías europeas en tierras de América, debemos considerar siempre dos facetas que pertenecen indisolublemente al mismo fenómeno espiritual: las doctrinas ajenas de que hecha mano el pensador, y el proyecto del mismo, ligado a su situación concreta. Éste ilumina y explica la elección o rechazo de la filosofía ajena, y no a la inversa. La posición ante la situación condiciona la actitud ante la filosofía extraña y es responsable del sesgo que toma en nuestras tierras. Todo esto se hace patente en los últimos lustros de la filosofía mexicana.

En 1910 una generación se insurge contra el positivismo. En ella creemos observar un proyecto central: la inversión de los valores recibidos. Contra el sistema arquitecturizado de la razón en que todo tenía su lugar, en donde se encontraban esferas privilegiadas de valor, surge el grito de rebelión. E inversión valorativa quiere decir revolución. La transformación espiritual es paralela a la social. Ambas son una protesta contra lo estático, contra el orden jerárquico que tiene pretensiones de definitivo. Había que abrirse de nuevo al futuro, hacia nuevas posibilidades; había que crear y que actuar. Para ello nada mejor que apelar a filosofías de la espontaneidad, de la libre acción creadora. Así, la negación del orden establecido se manifiesta a la luz de un proyecto de libre creación abierta a nuevas posibilidades. Tales son las dos vertientes de la inversión valorativa, las dos facetas del mismo acto emancipador. Estas dos vertientes (negación del presente y afirmación de una posibilidad contraria aún no realizada) se revelan en algunas características comunes a los filósofos del Ateneo que nos interesa destacar.

Se afirma la dinamicidad de lo real frente a toda concepción estática y conservadora. La realidad es devenir, flujo, acción creadora. Toda pre-

tensión de mantener en permanencia un orden establecido será pues quimérica. Los valores que pretendían justificar su permanencia, deberán ser trastocados. Frente a la ciencia se levanta la metafísica; sobre el valor de la técnica se coloca el de la acción moral o estética, frente al Estado, la persona humana; al culto excesivo de la razón se opone el impulso de la emoción o de la voluntad. El intelectualismo da un vuelco para dejar paso a una filosofía de la intuición y a un voluntarismo. Y para justificar esta aventura ¿qué mejores abogados que Schopenhauer, Bergson, Nietzsche o incluso —en sus horas— Plotino y el cristianismo? Hay que encontrar justificaciones teóricas donde se encuentren, pues la inversión de valores ya se ha elegido. Se aceptan esas doctrinas y no otras, porque se trata de fundamentar teóricamente lo que libremente se había querido. La asimilación de las nuevas doctrinas se explica a partir de la conversión valorativa realizada por el mexicano. Su posición ante la realidad es responsable de ella.

La revolución espiritual y social desató fuerzas nuevas, insospechadas. El mexicano principia a expresarse a sí mismo con una libertad emancipada ya de toda traba. En la pintura, en la poesía, en la novela, incluso en algunas doctrinas sociales, actualiza posibilidades dormidas de su ser; refleja entonces su paisaje y su medio humano, expresa sus anhelos espontáneos y sus contradicciones espirituales. Hacia 1930, esas fuerzas, antes contenidas, actúan en toda su pujanza, pero, a la vez, la revolución social ha pasado su primera etapa. El estallido emancipador y transformador amaina. Empieza a fundamentarse un nuevo orden social. Nuevas clases aparecen en el poder, y la seguridad y estabilización empiezan a convertirse en sus exigencias perentorias. El mexicano puede ya reflexionar sobre las fuerzas que él mismo ha desatado. Se impone la mediatización conceptual de las creaciones e impulsos inmediatos. Ante la nueva situación su proyecto consciente ya no es el mismo. Al anhelo de emancipación e inversión valorativa sucede el de análisis y descubrimiento de la propia circunstancia. Se han manifestado espontáneamente fuerzas anímicas insospechadas, se ha reflejado una realidad que permanecía oculta al espíritu; ahora es necesario pesar y medir esas fuerzas, describirlas y encontrarles sentido, para proceder a la creación del mundo que se levantará sobre las cenizas del pasado. El mexicano se lanza a la desvelación conceptual de la propia psicología y contorno. Quiere saber a qué atenerse ante las nuevas fuerzas espirituales, y, a la vez, desea ase-

gurar por la reflexión las posibilidades que se le han abierto. Este doble afán encontrará también las doctrinas filosóficas que lo justifiquen.

Ortega y Gasset enseñaba que toda filosofía debería salvar, ante todo, la propia circunstancia; nos hablaba del condicionamiento de toda concepción cultural a una perspectiva histórica particular. Dilthey, y más tarde Mannheim, destacaban la historicidad y singularidad de toda cultura, y, a la vez, proporcionaban los instrumentos teóricos precisos para investigarla ¿Qué mejores testigos podríamos aducir para apoyar nuestras pretensiones de reflexión sobre la mexicano? Al primero de ellos apelará Samuel Ramos al preguntarse por las características que singularizan nuestra psicología y cultura. Más tarde, José Gaos establecerá un Seminario para investigar —con el instrumental que proporciona el historicismo— la historia de las ideas en México. Fruto de ese Seminario, excelentes trabajos: el mejor, sin duda, el de Leopoldo Zea sobre el positivismo Mexicano [1]. Zea investiga el pasado aún vivo con el afán de situar su propio presente. Al desvelar la historicidad propia a su país, aparecen los movimientos sociales y espirituales que permiten determinar nuestra peculiar circunstancia histórica. De ahí que se vea conducido a plantear la necesidad de una filosofía adecuada a esa historicidad irreemplazable, filosofía que realizaría plenamente el propósito de mediatización conceptual de la propia realidad. Raciovitalismo e historicismo se aceptan pues y se asimilan en función de un nuevo afán, que Ramos llamaría quizás "creación de una cultura vital", y Zea "realización de una filosofía americana". [2]

Las primeras ideas afines al existencialismo o francamente existencialistas, llegaron seguramente a México a través de estudios diversos. Dostoyewsky, Unamuno, fueron muy leídos; Ortega, con sus geniales anticipaciones y sus agudos atisbos, señalaba, junto con aquéllos, hacia la nueva dirección. En 1939, Antonio Caso dicta un curso sobre Kierkegaard y Berdiaeff. El nombre de Heidegger suena por primera vez en México poco después de la tercera década del siglo. Pero su filosofía se conoce en forma muy superficial. Con la traducción española de *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* de Georges Gurvitch, se lee un

1 *El positivismo en México*, El Colegio de México, 1943, y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, 1944.

2 Cfr. Samuel Ramos: *El perfil del hombre y la cultura en México*, Robredo, 1938, y Leopoldo Zea: "En torno a una filosofía americana" en *Cuadernos Americanos*, Nº 3, 1942.

mediocre resumen de su doctrina. En los años 33 a 36, Adalberto García de Mendoza habla del filósofo en unas breves lecciones que no parecen haber dejado casi ninguna huella. Los primeros estudios de importancia sobre Heidegger son los de Adolfo Menéndez Samará (en "Letras de México", 1939) y Agustín Yáñez (en "Tiempo", 1940). Por fin, en el invierno de 1942, Juan David García Bacca dicta un curso sobre existencialismo en la Facultad de Filosofía y Letras. [3]

Pero es José Gaos el verdadero introductor de la filosofía heideggeriana. Durante cinco años (1942-47), lee y comenta en la cátedra *Sein und Zeit*, prolongando hasta nuestros días esos mismos cursos con una exposición sistemática de su filosofía. A la par, expone en conferencias y artículos su pensamiento sobre la nueva filosofía, y se embarca en la primera traducción castellana de su principal obra. Pocos cursos académicos habrán dejado en México la profunda huella de esos cinco años "heideggerianos". De entonces arranca el interés consciente por la filosofía existencial.

Gaos presentaba la filosofía heideggeriana como la culminación esperada del lento proceso de la filosofía moderna que se dirige a un progresivo inmanentismo. El existencialismo aparecía así como la culminación natural de toda la época anterior. Desde su extremo inmanentismo adquiría sentido todo el proceso espiritual que lo precediera. Pero, particularmente, arrojaba una luz definitiva sobre la problemática historicista y vitalista. No nos extrañará, pues, que el existencialismo aparezca en México como una natural prolongación y superación de la actitud historicista y de muchas de las doctrinas orteguianas. De las tendencias dominantes por el año 40 se transita, sin muchos tropiezos, a una aceptación creciente de la nueva problemática por largo tiempo anunciada y preparada. Este tránsito del historicismo al existencialismo se revela particularmente en el pensamiento personal de dos españoles "transterrados" en México: el propio Gaos y Juan David García Bacca. Probablemente ninguno de los dos aceptaría ser encasillado en una gaveta con letrero existencialista, pero ambos responden —sobre todo en sus últimos escritos— a una problemática enteramente afín a la de aquella moderna doctrina. En ellos se aúna a la inicial tendencia historicista o vitalista la preocupación por el ser de

3 Estos breves datos los tomamos de "La filosofía en México. El existencialismo" de Leopoldo Zea, artículo aparecido en el Suplemento de *El Nacional*, Nº 14, 1947. Debemos también una valiosa indicación a Juan Hernández Luna.

lo humano; en ambos resuenan constantemente los tópicos del pensamiento existencial.

José Gaos parte de una inicial actitud interrogante. De la decepción que causa el fracaso del propio proyecto de vida (vocación filosófica), surge la actitud inquisitiva. Porque la historicidad y relatividad de la filosofía, como falta de respuesta a nuestra in-*vocación*, nos arroja en la obstinada inquisición por aquello mismo que nos decepciona: la filosofía. La interrogación por lo que sea la filosofía y el filosofar constituye la *filosofía de la filosofía*. Pero la pregunta no *se* formula; la formula *este filósofo* concreto y personal; interrogar sobre el filosofar es pues poner en cuestión el propio ser personal. La filosofía de la filosofía es pues, ante todo, reflexión sobre una existencia concreta, interrogación por el *hombre*-filósofo.

Al fracaso de la vocación sucede la *obstinación*, al no-hallazgo, el empecinamiento. El filósofo es el hombre que se obstina en el puro interrogar, en el no-hallar buscando siempre. La filosofía es *soberbia*, en tanto es una empresa de la existencia por ser en sí y por sí en la razón, una aventura —condenada al fracaso— por llegar a ser Dios. De ahí que el filosofar supone la negación de la comunidad y la inmersión en la inmanencia del sujeto. A la interrogación por sí mismo, sucede el intento de comunicación; pero ésta sólo puede ser *confesión personal*. El filósofo se ve así condenado al inmanentismo extremo, del que la filosofía heideggeriana parece ser una expresión palpable. Pero llevar esa postura al límite sería irrealizable, pues nos obligaría a dejar de expresarnos. La actitud inquisitiva que vertebra su pensamiento, no podía permitirle a Gaos —creemos— suscribir definitivamente un radical inmanentismo. En meditaciones sobre la muerte y la intimidad, empieza a revelarse la tentación de la trascendencia. La obstinación en la pregunta por el propio ser debía abrir de nuevo la fundamental antimonia, la más central de todas: inmanencia o trascendencia. La filosofía de la filosofía estaría más acá de ambas posibilidades como reflexión originaria sobre el punto mismo en que estas se abren. En sus últimos escritos, Gaos se ve impelido a realizar una fenomenología de la trascendencia, del *más allá*. La trascendencia se le revela presente aun en el más extremo inmanentismo. El más allá es constitutivo del hombre. La existencia es previsión, que se manifiesta, ante todo, en la esperanza y el temor, sentimientos que se contraponen a la certidumbre racional. Porque es propia de la trascendencia

la incertidumbre. Se apunta la posibilidad de una filosofía de la incertidumbre propia de un ser (el hombre) oscilante entre temples de ánimo contrarios; filosofía de una existencia abierta a todas las posibilidades sin ser clausurada por ninguna.[4] Tal parece ser la fase actual de un pensamiento en plena elaboración, que aún no muestra su figura definitiva.

La filosofía de García Bacca parece encontrarse en un estadio de inicial formación que nos hace bien difícil presentarla. Hagamos tan sólo un breve trazo —necesariamente provisional— de lo que hasta ahora ha dado a conocer. Se notan en él influencias muy diversas, entre las que quizás se destacan las de Suárez, los místicos españoles y el moderno vitalismo. Las distintas concepciones filosóficas corresponden a planes categorial-vitales distintos. La filosofía transita así, en sus conceptos fundamentales, por bien diversos sentidos que pueden —en muchos casos— ordenarse en plan ascendente; tal, por ejemplo, en la escala: particular-individuo-singular-persona. García Bacca parece apuntar a una concepción de lo humano centrada en la persona. La persona es, ante todo, fuente de acción y ansias de "sobreponerse", de "sobrenaturalizarse", de vivir una vida superior. La existencia no es finita ni infinita, sino *transfinita*; es decir, que consiste en un impulso por trascender todas las limitaciones con que se topa; es conciencia de límite por ese su afán superador de todo límite. Pero el más fundamental de todos ellos sería la limitación que le impone su propia naturaleza. La transfinitud es pues, en su raíz, ansia de sobrepasar la propia naturaleza, es intento de "sobre-naturalización".

Adolfo Menéndez Samará, a pesar de sus ataques el existencialismo, acusa en una última obra[5] un vuelco definitivo y presenta una postura francamente existencial. La existencia precede al *cogito* y a las esencias; su supuesto fundamental —al que llega Samará por una reflexión sobre la muerte— es la "alteración" por la presencia de otra existencia. Las

4 No resistimos a la tentación de hacer notar la semejanza de las experiencias fundamentales de este pensamiento con algunas vivencias kierkegaardianas. La *obstinación*, por ejemplo, nos recuerda casi textualmente una de las formas de la *desesperación* de Kierkegaard; la *confesión personal* trae a la mente el *secreto* de la existencia; la antimonia inmanencia-trascendencia, aquella otra oposición fundamental finitud-infinitud; e incluso, a últimas fechas, oímos hablar de una *apuesta óntica* por la trascendencia que nos trajo el añejo sabor del *salto* kierkegaardiano. Sin embargo, Gaos muy escasas veces se refiere, en su palabra hablada o escrita, al pensador danés; analogía pues posiblemente en las experiencias existenciales ya que no en las conceptuaciones teóricas.

5 *Menester y precisión del ser*, Porrúa, 1946.

existencias no existen aisladas sino que se refieren recíprocamente. La realidad es un mundo de co-existencias. La existencia es apetencia de otras existencias y afán de completarse en ellas. La alteración busca calmar la insuficiencia de la existencia a través de la co-existencia.

Por fin, Oswaldo Robles, filósofo neotomista (o "tomista nuevo", como él prefiere decir), sin querer abandonar la ortodoxia de la Escuela, ha señalado la necesidad de unir la ontología tomista con la preocupación agustiniana por la existencia, en lo que él llamaría una "metafísica ascendente".

En las más jóvenes generaciones, el existencialismo empieza a cobrar vigor, y —lo que es más importante— se acepta como una posibilidad propia. En un grupo de discípulos de Gaos, la preocupación historicista es desplazada por la existencial. El hecho de que aparezca este nuevo cambio en la aceptación y asimilación de las doctrinas extrañas implicará, al igual que en los casos anteriores, un cambio fundamental en la actitud ante la propia realidad. Una vez más deberemos buscar la condición del cambio de doctrinas teóricas en un cambio de los proyectos libres. En un libro reciente de Edmundo O'Gorman [6] empieza a manifestarse ese cambio de proyecto ante la propia realidad. El autor aplica con notable agudeza algunos conceptos fundamentales de la filosofía heideggeriana a la filosofía de la historia. La historia se funda en el despliegue temporal de la existencia. O'Gorman efectúa una crítica del conocimiento histórico, en la que desvela la fundamentación de la labor historiográfica en distintas direcciones de la *comprensión* existencial. Se rechaza de modo contundente y a través de una demoledora crítica, toda forma de "naturalismo" histórico que se revela, en último análisis, como una de las expresiones de la existencia inauténtica y como preocupación de *das Man.* Frente a ella, aparece la posibilidad de una historiografía auténtica, basada en la *repetición* del pasado que asumiríamos como dimensión constitutiva de nuestro ser. Esta preocupación de O'Gorman va acompañada de otra más fundamental: la pregunta por el ser de América. Su obra es sólo una introducción a ese tema. El afán ontológico de desvelar lo americano conduce a dar un paso inicial: la crítica del saber histórico. El existencialismo heideggeriano sería tan sólo el maleable instrumento que permite desbrozar el camino. A la pregunta por la circunstancia sucede la pre-

6 *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, Imprenta Universitaria, 1947.

gunta por el ser de esa misma circunstancia, y, correlativamente, al instrumental historicista sucede el instrumental existencialista: el primer tránsito es condición del segundo.

Hasta entonces el existencialismo conocido en nuestro país era casi exclusivamente el heideggeriano. En un artículo escrito en 1947,[7] Juan David García Bacca hizo un estudio en que comparaba el existencialismo alemán y el francés. El siguiente año, un grupo de estudiosos de la filosofía pertenecientes a la más reciente generación, reunidos bajo el rubro de "Grupo Filosófico Hiperión" y el estímulo de Leopoldo Zea, dieron a conocer el existencialismo francés. En los constituyentes de dicho grupo (Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Macgrégor, Jorge Portilla y el que esto escribe) se señalaba una influencia preponderante del existencialismo, en su dirección sartreana en los tres primeros, y en su tendencia cristiana en los dos últimos. Por fin, en enero de 1949, la visita a México de Maurice Merleau-Ponty contribuyó igualmente a la difusión del existencialismo francés.

Anima al Grupo *Hiperión* un proyecto consciente de autoconocimiento que nos proporcione las bases para una posterior transformación propia. Ya no se pregunta estrictamente por los caracteres de la circunstancia, sino por los principios que la condicionan y dan razón de ella. De la investigación psicológica e histórica se transita a la inquisición ontológica sobre la propia realidad. Se trata de elaborar un sistema categorial propio que dé razón de los elementos de nuestra psicología e historia, retrotrayendo estos elementos a las características ónticas que los fundamentan. Y la filosofía que justifique ese proyecto nuevo no podrá ser ya el historicismo. La filosofía existencial, que se dirije al ser y ya no al mero acaecer, proporcionará el instrumental adecuado que justifique la tarea. Sobre el proyecto consciente de desvelar el propio ser, se monta el de la libre transformación del mismo en un sentido tanto individual como social. De ahí que, también aquí, las doctrinas existenciales que centran el ser del hombre en su libre hacerse, serán las más adecuadas para facilitar la expresión del nuevo proyecto. El tránsito del historicismo y vitalismo al existencialismo corresponde, pues, a un trásito del afán de describir la propia realidad, al proyecto de fundamentarla reflexivamente. Antes, se trataba de desvelar los caracteres peculiares de la psicología y la evolu-

7 "Existencialismo alemán y Existencialismo francés", en *Cuadernos Americanos,* Nº 4, 1947.

ción histórica, ahora se inquiere por las características ónticas que hacen posible esa psicología, y por las categorías del espíritu que dan razón de esa evolución histórica; todo ello, con vistas inmediatas a posibilitar la transformación futura. A aquel temple de ánimo corresponde el historicismo, a éste, el existencialismo.

En la exigencia de una *filosofía americana* de Leopoldo Zea, estaba ya implícita esta nueva tarea. Pero en la época en que se formuló faltaba aún el instrumental teórico necesario para llevarla a cabo; el existencialismo (y, en segundo lugar, otras tendencias filosóficas) vino a llenar el hueco. En los últimos escritos de Leopoldo Zea se hace patente esta evolución. Prolongando su anterior preocupación histórica, propugna una asunción de nuestro pasado. Debemos hacernos responsables de nuestra situación y de nuestros proyectos. La reflexión pura, que nos revela nuestra absoluta responsabilidad ética, es condición primera de un auténtico conocimiento de nosotros mismos y hace posible cualquier intento de transformación futura.

Emilio Uranga, por su parte, lleva a cabo un ensayo que intitula *Ontología del mexicano.* Partiendo de una caracterización psicológica del mexicano, la encuentra condicionada por una actitud específica del hombre ante el ser, que lo capta como accidental; el sentimiento privilegiado de la *zozobra* revela la accidentalidad del propio ser y del mundo. Éste aparece insubstancial y frágil; tratamos de huir de nuestra insubstancialidad adquiriendo consistencia substancial. Uranga estudia las conductas que la existencia (revelada en el caso concreto del mexicano) adopta para compensar su accidentalidad. Parecen particularmente fructíferas las de *discreción y señorío*, que abren el camino para la constitución de una moral.

Ricardo Guerra realiza otro intento de fundamentar el estilo de vida del mexicano en un proyecto fundamental, y descubre en su raíz un proyecto de vida en lo imaginario. Jorge Portilla investiga las relaciones peculiares del individuo con la colectividad en el mexicano. Salvador Reyes desarrolla importantes conceptos acerca de su actitud ética, y Fausto Vega estudia sus manifestaciones literarias; todo ello utilizando métodos análogos. Una vez más, la doctrina europea se acepta para justificar una posición ante la realidad que previamente se había elegido.

BIBLIOGRAFIA DEL EXISTENCIALISMO EN MEXICO

GAOS, José. En compañía de Francisco Larroyo: *Dos ideas de la filosofía.* La Casa de España en México, 1940.

Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo. Universidad de Nuevo León, 1945.

Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía. Ed. Stylo. México, 1947.

"¿Son filosóficos nuestros días?", en *Cuadernos Americanos,* Nº 1, 1946.

"La situación de la filosofía en el momento presente", en *Filosofía y Letras,* Nº 24, 1946.

"El más allá (fragmentos de un curso de Metafísica)", en *Filosofía y Letras,* Nº 29, 1948.

"*El ser y el tiempo* de Martín Heidegger", en *Filosofía y Letras,* Nº 32 y 33 (1948-1949).

GARCÍA BACCA, Juan David. *Invitación a filosofar* (2 vol.). El Colegio de México, 1940-2.

Filosofía en metáforas y parábolas. Editora Central S. A. México, 1945.

"Esfinge, ahogo y angustia", en *Luminar,* Nº 2, 1943.

"Existencialismo alemán y existencialismo francés", en *Cuadernos Americanos,* Nº 4, 1947.

"La ontología fenomenológica de Jean Paul Sartre", en *Filosofía y Letras,* Nº 30, 1948.

GUERRA TEJEDA, Ricardo. "Jean Paul Sartre: filósofo de la libertad", en *Filosofía y Letras,* Nº 30, 1948.

MACGRÉGOR, Joaquín. "¿Hay una Moral existencialista?", en *Filosofía y Letras,* Nº 30, 1948.

"Las emociones según Jean Paul Sartre", en *Filosofía y Letras,* Nº 34, 1949.

MENÉNDEZ SAMARÁ, Adolfo. *Menester y precisión del ser.* Porrúa. México, 1946.

Dos ensayos sobre Heidegger. México, 1939.

O'GORMAN, Edmundo. *Crisis y Porvenir de la ciencia histórica.* Imprenta Universitaria. México, 1947.

PORTILLA, Jorge. "La náusea y el humanismo", en *Filosofía y Letras,* Nº 30, 1948.

ROBLES, Oswaldo. *Esquema de antropología filosófica.* Ediciones Pax. México, 1942.

Ensayo de una metafísica existencial agustino-tomista. Sobretiro de "Rexista Universitaria". Guadalajara, 1943.

"Noética del contingente y metafísica existencial", en *Filosofía y Letras,* Nº 32, 1948.

URANGA, Emilio. "Maurice Merleau-Ponty: fenomenología y existencialismo", en *Filosofía y Letras,* Nº 30, 1948.

"Dos ideas de la muerte: Heidegger y Sartre", en *Filosofía y Letras,* Nº 33, 1949.

"Ensayo de una ontología del mexicano", en *Cuadernos Americanos,* Nº 2, 1949.

VILLORO, Luis. "La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel", en *Filosofía y Letras,* Nº 30, 1948.

"Soledad y comunión", en *Filosofía y Letras,* Nº 33, 1949.

YÁÑEZ, Agustín. "La nada en Martín Heidegger", en *Tiempo,* 1940.

"Kierkegaard y Heidegger", en *Tiempo,* 1940.

ZEA, Leopoldo. "La filosofía como compromiso", en *Cuadernos Americanos,* Nº 1, 1949.

"Notas en torno a la paz", en *Cuadernos Americanos,* Nº 6, 1949.

LUIS VILLORO

EL TOMISMO EN EL MEXICO CONTEMPORANEO

PRELIMINAR

El presente siglo ha significado para México una época en que se inició el aparentemente definitivo asentamiento de nuestra nacionalidad. Los movimientos sociales y económicos nos indican una gran efervescencia que tiende a sedimentarse sólida pero lentamente. Un país que vive una época con estas características implica una multitud de grupos heterogéneos que, abarcando las diferentes actividades humanas, abordan sus respectivos problemas no con la calma y la prudencia necesarias, sino que en muchas ocasiones desperdician buena parte de su energía y capacidad en desplazar sus auténticos problemas al campo de los ataques personales, como si el triunfo de una ideología consistiera en el aniquilamiento físico del contrincante. Sin la madurez adecuada para poder colocarse en un plano definitivamente ideológico, quedan constreñidos a los intereses personales.

Por ello no podemos considerar a nuestra patria en el presente siglo con una dosis suficiente de homogeneidad como para lograr los frutos tan maduros que todos esperamos. Aceptamos y reconocemos que la pugna ideológica sembrada en una realidad social y económica debe germinar en frutos positivos para la cultura de un pueblo; pero también afirmamos que esta pugna ideológica puede pasar por distintas etapas, y que una primera es aquella en que los hombres confunden a las personas con las ideas. Los filósofos mexicanos atraviesan este estadio.

Hasta fines del siglo pasado y principios de éste, los mexicanos creyeron que habían encontrado la meta definitiva y permanente de su nacionalidad. Pero la agitación del mundo que hizo entender a los hombres que junto a los intereses individuales existe un interés superior re-

ferido a la comunidad, fermenta en nosotros dando como resultado una lucha política, social y económica. Ni nuestra nacionalidad había madurado, ni estábamos en capacidad definitiva de asimilar estas ideas. La prueba de ello se refleja en el hecho de que una lucha fundamentada en ideales verdaderos haya tenido un porcentaje muy elevado de consecuencias de tipo demagógico, a tal extremo de que las más altas actividades de la inteligencia hayan sucumbido también a esta circunstancia.

Es objetivo que la fecundidad de toda actividad humana se encuentra íntimamente ligada a la ausencia de grilletes. Poco puede hacer el trabajador manual sobre el que pesan aflicciones de índole económica; limitada está la labor del industrial que no cuenta con suficientes garantías respecto de la mano de obra que va a contratar. Raquítica será la actividad del filósofo que enfoca sus problemas con un criterio político. El filósofo ha rendido sus más maduros y permanentes frutos cuando le ha tocado vivir en una época en que ha podido orientar no sólo toda su actividad intelectual, sino toda su actividad vital hacia su problema central: encontrar el adecuado ángulo desde el cual se debe entender lo que es el mundo y lo que es la vida.

México no ha tenido aún la oportunidad de poder ofrecer a sus hombres la perspectiva de dedicarse en forma total a la investigación filosófica. Vivimos apenas, por los síntomas aparentes, los primeros años en que va a iniciarse esta oferta. Hasta ahora, y sobre todo en la época a que se refiere el tema del presente artículo, nos hallamos con que la actividad filosófica se ha encontrado forzada a quedar matizada por intereses de tipo político y socio-económicos. Ello significa que el auténtico anhelo filosófico de buscar las causas y los fines de los seres ha sido suplantado obligadamente por intereses secundarios.

Esta situación de México es la combinación de los factores internos del desarrollo de nuestra nacionalidad, y la influencia del ambiente que vive nuestro mundo.

Parece como si el hombre hubiera olvidado la misión que en este mundo le corresponde cumplir: perfeccionar el legado cultural que recibe, para heredar a su vez a las generaciones que le siguen un mundo mejor en el cual el hombre sepa algo más y mejor de sí mismo y de la naturaleza que le rodea y le sirve. Parece como si el hombre quisiera conscientemente perder su perspectiva auténticamente humana, y decidirse

a crear —él dice encontrar— una nueva dimensión fantástica que lo haga sentirse super-hombre.

Lo importante es perder el sentido de lo universal —podríamos decir de lo humano— para reflejar todas las preocupaciones en un afán de proyectar el ego de cada uno de nosotros en la conciencia de los demás. El que logre proyectar su yo con mayor vigor, será el que logre un mayor éxito en su esfera de actividad.

En este orden de cosas resulta mejor filósofo no el que con mayor ahinco y siguiendo los mejores senderos dedica su actividad a la búsqueda de la verdad, sino el que se pierde en un afan inmoderado de creación, movido por un ansia desorbitada de originalidad; no el que sabe hacer llegar sus reflexiones a través de los caminos académicos, sino el que logra colocarse en un mejor crucero político.

De esta situación del pensamiento podemos llegar al tema que para los auténticos filósofos contemporáneos constituye su primordial meditación. Así como el griego logró centrar su fecundidad intelectual en una filosofía de la naturaleza, el medieval en una metafísica, el hombre moderno en una teoría del conocimiento, nuestro hombre aportará al acervo filosófico una antropología, por la que esperamos saber de nosotros mismos algo más de lo que precariamente hemos establecido.

Ojalá y los mexicanos sepamos entender el tema de nuestra época e investigarlo y reflexionarlo dentro de los linderos de la auténtica reflexión filosófica, sin perdernos en subjetivismos y extravagancias que nunca podrán superar los escasos límites de una existencia humana.

Ojalá y pronto lleguemos a comprender la filosofía en función de escuelas y no en función de hombres.

Dentro de este marco en que encuadramos el problema, debemos tratar de depurar las aportaciones que podemos reconocer como filosóficas, y hacer consciente en nuestra responsabilidad la altura en que no sólo debe pensar sino actuar un hombre dedicado a los menesteres filosóficos.

La filosofía escolástica que reseñamos, la encontraremos circunscrita a la presión externa en que actúa cada uno de los hombres a que haremos mención.

Iniciaremos nuestras referencias con Díez de Sollano, quien vive la circunstancia de ver cerrada nuestra tradicional casa de estudios en el momento en que ocupaba su rectoría. Desde ahí el pensamiento filo-

sófico tomista, vinculado por la fuerza de la verdad a la Iglesia Católica, se encontrará reducido a las actividades logradas en los seminarios para religiosos. Tenemos que esperar hasta los últimos años para encontrar nuevamente la oportunidad de que nuestra casa de estudios permita que en sus aulas se enseñe esta corriente filosófica, y tenemos que pasar por épocas en que la exaltación política lleva a los hombres no sólo a la imposibilidad de hacer públicas sus reflexiones, sino a ver saqueadas y destruídas sus bibliotecas.

ANTECESORES

El actual movimiento neoescolástico encuentra sus inmediatos antecesores en José de J. Díez de Sollano y Dávalos, último rector de la Universidad Pontificia y Nacional de México; en Agustín Abarca y Cabrera, rector que fué del Seminario de Michoacán, y en Emeterio Valverde Téllez, el recientemente fallecido autor de la *Bibliografía filosófica mexicana.*

Díez de Sollano nace en San Miguel de Allende, Guanajuato, el 25 de noviembre de 1820; a los doce años inicia el estudio de las humanidades en el Colegio de San Francisco de Sales; en 1834 pasa al Seminario Michoacano a estudiar lenguas, y un año después inicia sus estudios de filosofía y teología en el Seminario Conciliar de México. Después de haber realizado brillantemente sus estudios, en 1846 obtiene los grados de Licenciado y Doctor en Teología.

Como profesor se inicia en 1841, impartiendo el curso de Francés en el Seminario. Como profesor de física, traduce y pone prólogo a la obra de Pouillet *Éléments de physique et météorologie*, la cual publica en 1846; en ese mismo año crea la cátedra de Griego en el Seminario Conciliar de México.

Fué rector de tres institutos de cultura: en 1848 del Colegio de San Gregorio; en 1852 del Seminario Conciliar, y en 1856 de la Universidad Nacional y Pontificia, hasta que el 14 de septiembre de 1857 un decreto del Presidente Comonfort la clausuró; en su reapertura, fué electo para encargarse nuevamente de la rectoría, cargo que desempeñó hasta la clausura definitiva en 1868.

Como pensador diremos de Díez de Sollano que, no obstante que desde que inició sus estudios filosóficos conoció la doctrina cartesiana, supo desde el primer momento aquilatar con precisión su valor; comprendió la importancia que tenía el conocer a fondo el pensamiento cartesiano, genial exponente del error de su tiempo, con el objeto de poder administrar a los estudiosos el adecuado antídoto. Por ello creó e impartió la cátedra de Filosofía Moderna e hizo en ella la exégesis crítica del *Discurso del método.* Y por ello también, por otro lado, su preocupación de difundir en la forma más amplia la doctrina de Santo Tomás. Por ello comentó el *Curso de teología según Santo Tomás,* de Billuart, por ello encontramos en sus pastorales la insistencia de volver al Doctor Angélico. Conozcamos algunos párrafos del sermón que dijo el 7 de marzo de 1849, día de Santo Tomás, en la Iglesia de Santo Domingo en México:

"...En efecto, es muy de notar cuán adecuadamente conviene a nuestro Santo el renombre de ángel, que le tributara toda la venerable antigüedad, y que le consigna la santa Iglesia en su oficio; porque así como a los ángeles los distingue y constituye el grado de su entender y de él se originan las virtudes que les son propias, así Tomás de Aquino..."

"...Y en verdad que aquí, en este tesoro en que se hallan escondidas todas las riquezas de la sabiduría y ciencia de Dios, fué de donde nuestro Santo tomó el inmenso caudal de su saber; aquí fué donde unido inefablemente a la sabiduría increada mereció ser su alcázar: *Sapientia edificavit sibi domun.* Pero ¡oh dolor! el saber que de Santo Tomás de Aquino hizo un ángel y de muchos sólo hace apóstoles; que la ciencia, que en él produjo virtudes, en muchos es raíz de vicios; en él humildad, en muchos orgullo, en él luz y verdad, en muchos tinieblas y error; pero su saber era de Dios, éste del hombre; su saber era para edificación, éste para ostentación, y por esto aquella ciencia lo acercaba y asemejaba a Dios, y esta otra aleja y rebela al hombre contra Dios."

Abarca y Cabrera nace en Pátzcuaro, Michoacán, el 29 de febrero de 1844. En 1859 ingresa al Colegio de los Padres de la Misión, pasando en 1862 al Seminario de Morelia en donde cursa la filosofía, la teología y los cánones. Educado en las doctrinas de Descartes, restaura, ya como profesor, la enseñanza de Santo Tomás en el Seminario de Morelia, en

donde impartió las cátedras de Física, de Filosofía y de Teología, y del cual fué rector desde 1884 hasta 1891.

Académicamente hablando, fué un extraordinario orador que recibió en su tiempo el nombre de "Lacordaire de la Iglesia mexicana"; desde el ángulo filosófico su talento se demostró desde temprana edad con su disertación sobre el "Constitutivo metafísico de la esencia divina". En el seno de la Academia Filosófico-Teológica Michoacana, comentó y difundió las obras del Aquinate. Sus principales obras se editaron como folletos, y recientemente (1930) el licenciado Francisco Elguero publicó una selección con el título de *Un gran mexicano*, en donde se encuentran sus monografías sobre metafísica, el atomismo, el positivismo y el origen de la autoridad.

Una labor muy semejante a la que realizó Díez de Sollano en la capital de la República, fué la desarrollada por Abarca en Morelia. Su información cartesiana, a través de su natural talento filosófico, le permitió comprender la responsabilidad intelectual que le competía; combatir directa e indirectamente la nueva filosofía que encumbraba a la razón más allá de sus límites naturales. Directamente, demostrando la falsedad de la tal filosofía; de modo indirecto, propugnando por la restauración de los estudios tomistas a través de sus fuentes directas, eludiendo, hasta donde era esto posible, a los comentadores, sobre todo a aquellos que en pequeños manuales pretendían resolver todos los problemas filosóficos, ingenua ilusión que no hace sino demostrar la más completa ausencia de mentalidad filosófica.

Notamos que la obra de Abarca pudo haber sido de mayor trascendencia en el ambiente mexicano, cosa que se hizo imposible por su prematura muerte a la edad de 47 años.

Valverde Téllez nace en 1864 en la Villa del Carbón, Distrito de Jilotepec, Estado de México. A los once años inicia sus estudios y la vida sacerdotal en el Colegio Clerical Josefino, iniciándose como profesor en el propio Colegio a la edad de 18 años; durante nueve años enseña humanidades y filosofía. En 1896, al restaurarse la Pontificia Universidad Mexicana, recibió el grado de Doctor y entró a formar parte de su claustro.

Fué miembro de la Sociedad de Geografía y Estadística, de la Academia Nacional de Ciencias y de la Academia Mexicana de la Historia. En 1910 inaugura la Academia Filosófico-Teológica de Santo Tomás.

Su labor ha sido definitiva al constituirse como directo e inmediato antecedente de todos aquellos preocupados por investigar la historia de la filosofía en México.

Su bibliografía incluye: *La Verdad* (tres ediciones, 1891, 1897 y 1911) ; *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* (1896) ; *Crítica filosófica* (1904) ; *Bibliografía filosófica mexicana* (dos ediciones, 1907 y 1913) ; recientemente la Editorial JUS ha publicado su *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana.* Además de estas obras tiene, en cinco volúmenes, sus discursos, alocuciones y algunos escritos.

REPRESENTANTES ACTUALES

En el actual ambiente filosófico neoescolástico de México, necesitamos precisar que hay un buen número de personas con vocación y talento filosófico, pero cuyos menesteres cotidianos les han impedido dedicarse, digamos profesionalmente, a la filosofía. La mayoría apenas alcanzan la edad madura, por lo cual confiamos en que por lo menos algunos de ellos puedan utilizar alguna contingencia que les permita entregar su actividad íntegramente a la vida filosófica. Podemos mencionar, entre otros, a los licenciados Daniel Kuri Breña, Isaac Guzmán Valdivia y José Luis Curiel.

En este escrito nos referiremos al doctor Oswaldo Robles y al padre José Sánchez Villaseñor, de quienes sí podemos hablar como dedicados a la filosofía, por sus obras, por su labor, por sus actividades, además del talento, la formación y la información que poseen.

Sánchez Villaseñor nació en Sahuayo, Michoacán, el 6 de septiembre de 1911; al pasar su familia a radicar en Guadalajara, estudió allí la primaria con los hermanos maristas en el Colegio de la Inmaculada Concepción, y la preparatoria con los padres jesuítas en el Instituto de Ciencias. En 1927 ingresó a la Sociedad de Jesús, e inmediatamente salió desterrado, debido a las circunstancias políticas por las que atravesaba el país, a los Estados Unidos de Norteamérica. Allí residió en Isleta College, en El Paso, Texas, donde estudió el curso clásico que comprende

la gramática, las humanidades y la retórica, empleando en ello cinco años; dedicó un año al repaso de las ciencias: física, química, biología y matemáticas. Inmediatamente después estudió el curso escolástico de filosofía, que comprende tres años y que terminó en mayo de 1936. En junio regresa a México, y tres años los dedica a práctica docente en colegios, enseñando filosofía y química en el Instituto de Ciencias de Jalisco.

En 1939 sale para Europa y durante tres años estudia teología en la Universidad Gregoriana; durante este tiempo es víctima del hambre y de la angustia motivadas por la guerra, las cuales le causan un grave ataque hepático. Con muchas dificultades y estando aún muy delicado de salud, sale en 1941 de Roma, atraviesa Italia, el sur de Francia y España, y llega a México después de un penosísimo viaje que dura dos meses.

Bajo una cuidadosa vigilancia médica es asistido durante cuatro meses, en los cuales milagrosamente se recupera y se le da de alta.

Asiste como alumno irregular a Mascarones; a los pocos meses regulariza sus estudios oficiales y a mediados de 1944 se doctora presentando como tesis *Ortega y Gasset, pensamiento y trayectoria*, obra que fué traducida al inglés por Joseph Small, S. J., y editada con el nombre de *Ortega y Gasset, Existencialist*, por Henry Regnery Co., 1949.

Durante su estancia en Roma escribe un libro sobre Pirandello que permanece aún sin publicar; tan sólo han aparecido en "Abside" algunos capítulos.

En 1944 regresa a los Estados Unidos a continuar su teología en West Baden College, Facultad de Teología de la Universidad de Loyola en Chicago. Ahí permanece hasta 1947, y durante este tiempo se interesa profundamente en la teología protestante, fundamentalmente en sus relaciones con la filosofía moderna, encontrando detrás de dicha teología, como es natural, la filosofía kantiana. Escribe varios trabajos que aún no han sido publicados, y que en la actualidad sistematiza para una obra cuyo tema sea la cosmovisión del hombre contemporáneo. Con relación a él estudia en forma muy detenida el problema del arte presente, considerándolo como uno de los indicios mas claros y de mayor significación dentro de la actual cultura, y que permite penetrar con mayor firmeza en los rasgos que caracterizan al hombre de nuestros días. El artista preocupado por su temática estética descuida otros motivos en su obra, los cuales pueden ser caracterizados como espontáneos, y que permiten al observador penetrar y entender el perfil del hombre del presente siglo.

En junio de 1947 regresa a México y hace una serie de estudios personales, pasando más tarde a la América del Sur, en donde visita diversas universidades en Colombia, Quito, Lima, Santiago, Buenos Aires y Montevideo. En esta última ciudad hace un curso de estudios ascéticos en forma de meditación, reflexionando precisamente sobre la circunstancia del hombre contemporáneo.

Necesita regresar a México en enero de 1949 para colaborar en la "Revista Latino América". En el Centro Cultural Universitario imparte durante ese año el curso de Historia de la filosofía moderna; además, un curso de Síntesis de toda la filosofía, que ofrece a los alumnos que durante ese año terminaron sus estudios, y un Seminario de metodología del trabajo científico aplicado a la filosofía.

Sus artículos han sido publicados en las revistas "Abside" y "Humanidades"; en la actualidad tiene trabajos adelantados sobre Platón, relativos a su ontología del conocimiento, a la función de las Ideas, a un intento de establecer una crítica respecto al origen de esas Ideas en dicho pensador, y a la posible conexión de Platón con el pensamiento oriental. En 1943, con estos temas, dió un curso en el Centro Cultural Universitario.

Tiene además un trabajo sobre Bergson, el cual es un intento de encontrar el sentido de la intuición a través de toda la obra de este filósofo; el esudio está hecho con un criterio analítico e histórico.

Su bibliografía comprende: *El sistema filosófico de Vasconcelos.* México, 1943; *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset.* México, 1943. De este libro existe versión inglesa que ya anotamos; *La crisis del historicismo y otros ensayos,* incluyendo "Gaos en Mascarones". México, 1945.

De la fuerza del pensamiento de Sánchez Villaseñor nos percatamos leyendo algunas líneas de las conclusiones de su libro sobre Ortega y Gasset. Ahí dice:

"A la siniestra luz del incendio mundial a que asistimos consternados, el mensaje orteguiano reviste inusitado patetismo. Aspectos inadvertidos de su pensamiento cobran súbito relieve.

"No se entroniza impunemente la imaginación y el instinto, con mengua de la inteligencia, en la sociedad. Quien propugna el dilettantismo relativista en metafísica, no puede menos de profesar el inmoralismo en ética. Quien rebaja la moral a cualidad deportiva, libre de sanciones,

exenta de toda obligación, quien la reduce a conveniencia y lujo vital, atento sólo a los imperativos sociales y a las normas artísticas en boga, es ilógico si se espanta ante la barbarie desencadenada de las masas, que amenazan la civilización, que ponen en peligro el legado multisecular de la cultura.

"Apena ver a un pensador de la talla de Ortega, esforzarse en cohonestar con criterio nietzscheano el inmoralismo del gran político, en cuyos rasgos se adivinan los perfiles brutales del superhombre. Europa expía en un infierno de horrores, los frutos de muerte de esas disolventes ideas.

"Tremenda responsabilidad histórica, la del escritor que trueca la noble misión del pensamiento en deporte y malabarismo.

"No hay en el universo explosivo más peligroso que la idea. Los grandes cambios históricos, se incubaron en los cerebros de unos pocos individuos excepcionales. Por eso suena a ingenuidad, inexcusable en un pensador, el intento de reducir la actividad filosófica a faena intrascendente. Como si se pudiera impunemente jugar con dinamita . . ."

ROBLES nace en Monterrey en 1904; sus primeros estudios los hace en su propia casa bajo la atención de un profesor liberal. Este tipo de educación se prolonga cuando ingresa al Colegio Juárez en su ciudad natal. Con estos antecedentes, al pasar a radicar su familia en México, y al inscribirlo su madre en el Colegio de Mascarones de los jesuítas, se niega a asistir a sus lecciones. Al ir al destierro su padre a los Estados Unidos, Robles se traslada con él a dicho país, en donde ingresa al Saint Mary's College de los padres marianitas. Al morir su padre en 1917, regresa a México y entra al Colegio Francés, de los hermanos maristas, de donde actualmente es catedrático, habiendo iniciado en la filosofía a incontables generaciones de jóvenes preparatorianos. Termina en esta escuela su bachillerato, y en 1923 ingresa a la Facultad de Medicina en donde estudia hasta el quinto año. Suspende sus estudios en 1928, pues sus actividades políticas en contra del gobierno de Plutarco Elías Calles lo hacen quedar recluído en prisión, de donde logra fugarse para exiliarse nuevamente en los Estados Unidos. Logra terminar sus estudios médicos en la Universidad Católica de Nebraska. Nuevamente en México inicia sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras, y recibe el grado de

Doctor en 1936, año en el cual inicia su docencia en la propia Facultad, debido a la oportunidad que le concedió el maestro Caso.

El inicio de esta docencia tiene el muy relevante mérito de constituir la introducción a las aulas de nuestra Universidad del pensamiento firme, claro y sólido del Aquinate. Podía suponerse que el triunfo del liberalismo anticlerical implicara que cualquier intento de retorno del pensamiento tomista a nuestra Universidad se iba a significar en una entrada cohibida, en el tono más bajo de voz, como agradeciendo el favor de permitir su exposición; mas no fué así; uno de los méritos de Robles fué el tono seguro, definitivo, con que inició la propagación de su pensamiento. Y no podía ser de otro modo; su tomismo no es el de un filósofo de gabinete, y esto con clara razón, pues ¿qué sentido tiene la filosofía considerada como un fin? La filosofía debe dar al hombre una noción de sí mismo y del mundo que lo rodea, para con ella saber orientar su acción, estructurar su vida de tal modo que cumpla con su fin propio. Por ello entendemos la insistencia y persistencia de Robles de impartir la filosofía no sólo en las aulas facultativas, sino también en las preparatorianas, pues lo interesante no es formar mentes especulativas, sino en forma muy principal atender a los jóvenes que, al llegar a profesionistas, sepan encauzar a su patria por las rutas del bien nacional; México necesita un grupo selecto de ideólogos, pero está esencialmente urgido de constructores materiales que actúen en función no de egoístas intereses, sino del bien común nacional. De ahí las características que damos al inicio de su docencia. Su tomismo es vivo, y por ello da a los jóvenes ideas claras por las cuales sepan orientar su acción, criticando todas aquellas posturas que morbosa y exóticamente sumen a los jóvenes en enfermiza inactividad. Dura ha sido la lucha, sobre todo en los últimos tiempos en que el existencialismo ha atraído la atención de las mayorías; definitivo síntoma de decadencia de este último modo de pensar es el hecho de que su vigencia esté conectada con la circunstancia de estar de moda, pero síntoma también de la facilidad con que ha contaminado a los estudiantes es el hecho de que esta filosofía implica un modo de entender las cosas, tal y como muchos lo habían anhelado.

De esta labor de Robles en nuestro ambiente universitario hace mención Gabriel Méndez Plancarte (q.e.p.d.) con las siguientes palabras:

"Hace veinte años —Méndez Plancarte lo decía en 1943— el maestro don Antonio Caso escribió un artículo ('Veinte grandes filósofos')

en el que trazaba a grandes rasgos el panorama de la historia de la filosofía tal como entonces aparecía ante sus ojos. Con su habitual elocuencia, el maestro Caso recorre el secular camino del pensamiento filosófico, y en ese panorama, después de mencionar a San Agustín, salta de golpe hasta Descartes, omitiendo absolutamente a Santo Tomás y a toda la Escolástica medieval.

"No es mi intención, al recordar ese viejo artículo de Caso, censurar a quien —por su limpia e infatigable consagración a las nobles tareas del espíritu— ha sido durante casi treinta años maestro de la juventud mexicana y ha merecido bien de la patria que lo vió nacer. Sólo he querido recordarlo para que se tenga presente cuál era el estado de los espíritus —aun de los más altos y nobles— con respecto a la filosofía de Santo Tomás, en el ambiente universitario mexicano, porque sólo así se podrá justipreciar, en todo su significado y en todo su valor, la obra de nuestro amigo el doctor Oswaldo Robles como 'pionero' y restaurador de la filosofía tomista en nuestra Universidad Nacional.

"Gracias al doctor Robles, gracias a su capacidad filosófica, a su espíritu medularmente cristiano y a su ejemplar tenacidad, la voz de Santo Tomás y de la 'Philosophia Perennis' ha vuelto a resonar en los viejos y gloriosos claustros de donde había sido expulsada en el último tercio del siglo XIX por la marea arrolladora del positivismo. Gracias al doctor Robles, hoy no sería posible que se repitiera el lamentable —y casi increíble— absurdo de omitir sencillamente a Santo Tomás y a toda la Escolástica en un panorama de historia de la filosofía. Actualmente, la filosofía del Doctor Angélico, aun para aquellos que no la acepten, es digna de respeto, de estudio y de admiración."

A escasos dos años de haber iniciado su docencia en nuestra casa de estudios filosóficos, ocurre algo digno de ser narrado: era el día de Santo Tomás (7 de marzo), y Robles, al iniciar su lección, interrumpió el orden propuesto para el desarrollo normal del curso, con el objeto de consagrar esa hora de clase a la exposición de los puntos fundamentales y de la importancia de la filosofía del Aquinatense. Ante numeroso auditorio que llenaba el salón —la minoría eran simpatizadores de la escolástica— expuso Robles con el orden propio de la disertación filosófica y con el entusiasmo que sólo comunican el convencimiento y el amor a la verdad, los detalles salientes de la cultura medieval, la importancia de Santo Tomás y su trascendencia filosófica. Al terminar la disertación,

la recia personalidad del maestro había entusiasmado a sus oyentes, quienes a través del aplauso demostraron su emoción.

Refiriéndonos a la trayectoria de Robles a través de la temática filosófica, ya hemos visto cómo parte de las ciencias biológicas, cuyos datos le llevan a plantearse las preguntas fundamentales que ninguna ciencia experimental puede responder. Por ello su arribo a la filosofía lo hace directamente a la metafísica. Algunos años de estudio le dan solidez en esta materia, y sigue un cauce natural pasando a la teoría del conocimiento; aprovecha su estancia en este orden de ideas para formular críticas al kantismo y neokantismo, no con un afán vacio de polemizar, sino reconociendo en el pensador de Koenisberg uno de los mayores genios filosóficos, y en su sistema una estructura formidable que sentía necesidad de superar.

Ahora regresa nuevamente a las ciencias; pero centrándose en la problemática propia de nuestro tiempo, en lugar de regresar a las ciencias biológicas, entra en la psicología como un antecedente obligado de la antropología filosófica, con respecto a la cual ha esbozado ya un ensayo de metafísica existencial agustino-tomista en el cual textualmente dice: "¿A qué apunta, en efecto, la inquietud que invade mi existencia cuando vivo el cruce trágico del ser y del tiempo? Aquí solamente la reflexión fundamental de tipo tomista es la única capaz de revelarme el objeto intencional de esta inquietud. Indudablemente que la inquietud humana apunta a dos direcciones: en primer lugar apunta a la limitación potencial de la existencia humana, al anhelo de realizar la plenitud actual de los constitutivos potenciales del hombre; en segundo lugar al aniquilamiento de la individualidad, a la trascendencia de las restricciones, a la ruptura de las cadenas del espacio y del tiempo, que son como los signos del gemir, a la afirmación en lo eterno, a la afirmación de mi ser en el SER. ¡Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te!"

Posteriormente a este ensayo (1943), envía en 1948 una ponencia al Congreso Internacional de Filosofía en Barcelona, intitulada "Noética del contingente y metafísica existencial", en donde afirma: "Una noética del contingente sólo es posible reposando en la tesis fundamental de la filosofía tomista: *Intellectus naturaliter cognoscit ens et ea quae sunt per se entis, in quantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia.* Una metafísica existencial sólo es posible reconociendo en el hombre concreto, en el existente *de carne y hueso,* un ser

contingente, un *non summum esse* o *non actus purus*, es decir, una existencia recibida en un sujeto limitador del acto.

"En suma: una noética del contingente sólo es posible en la visión inteligible del ser, y una metafísica existencial sólo puede estructurarse en el marco de la ontología general, y sólo en estas perspectivas ontológicas y en estos horizontes noéticos puede tener sentido la trascendencia, la trayectoria ascendente desde mi propio desamparo hasta el amparo existencial de Dios."

La tesis anterior confirma el prestigio internacional que como pensador tiene Robles. Además de haber recibido el homenaje de diversas sociedades de filosofía y centros académicos (es socio correspondiente de la Sociedad Española de Filosofía, de la Sociedad Peruana de Filosofía, del Instituto de Filosofía de la Saint Louis University, y miembro honorario de las Universidades Nacionales Argentinas), Octavio Nicolás Derisi ha afirmado recientemente de él: "Robles es una de las figuras más vigorosas del tomismo de América, profesor actualmente en la Universidad Nacional de México. En él se hermanan un tomismo bebido en sus mejores fuentes y asimilado en su más íntima esencia, y una preocupación de los problemas de su tiempo junto con un conocimiento de las principales corrientes y filósofos modernos y contemporáneos, cuyos aportes procura tamizar e incorporar a la síntesis tomista, y cuya simpatía no le impide señalar con sinceridad sus errores o falsas conceptualizaciones de sus propios aciertos."

Clarence Finlayson ha opinado en la siguiente forma: "El doctor Robles representa en México el tomismo viviente y es uno de los más altos representantes del pensamiento del Aquinate en nuestra América. Hoy (1943) que en nuestro continente comienza fuertemente a brotar el pensamiento filosófico, me es grato constatar en el doctor Robles uno de los pensadores de vanguardia. La labor intelectual ha sido en nuestros medios y por sus condiciones ambientales una obra semi-heroica. Y especialmente las disciplinas que a la filosofía y, muy en especial, a la metafísica se refieren. En la América latina hay poco andado todavía en la especulación filosófica: de entre muchos escritores que a la elaboración de ella se dedican, es menester saber distinguir los pocos y buenos valores. Robles es uno de éstos. Robles es de los que comprenden que las inteligencias de hoy tienen sed de pureza doctrinal. El ilustre y eminente

tomista mexicano posee una enorme erudición que lo habilita para exhibir ampliamente múltiples y variados sectores de la filosofía, sin sumergirse en ellos como extensión enciclopédica, sino adentrándolos en la vida de los grandes principios que piensa y más profundamente vitaliza en plenitud eidética."

No queremos dejar de anotar las palabras que Ives R. Simon pone como prólogo a la primera edición de uno de los libros de Robles, la *Propedeútica filosófica.* Dice ahí: "En esta obra del doctor Robles he admirado excepcionales cualidades de precisión, habilidad pedagógica, información segura y abundante. Desde el punto de vista pedagógico, la introducción a la filosofía es la parte más importante de la enseñanza filosófica, y también la peor tratada. Los estudiantes de filosofía deberán agradecer siempre al doctor Robles el haberse tomado el trabajo de emplear los tesoros de su lucidez y de su erudición en la modesta tarea de iniciar a los espíritus en el conocimiento de la filosofía.

"Pero lo que más admiro en este libro, es la pureza de su inspiración tomista. Los autores de manuales escolares tienen generalmente una muy pobre idea de las posibilidades de las jóvenes inteligencias; quizá también no comprendan la fuerza conquistadora de la verdad. De miedo que una verdad demasiado pura ofenda y desanime a los principiantes, no se les ofrecen a menudo sino antologías eclécticas, sin vigor, sin rigor y sin sabor. Enseñada en estas condiciones, la filosofía se expone a favorecer la ligereza y la frivolidad en los espíritus."

Además de los cursos que normalmente sustenta en la Facultad de Filosofía y Letras, Robles ha impartido los siguientes:

En 1939, tres conferencias en la Universidad de Puebla con el tema de "El tomismo y las posturas filosóficas contemporáneas".

En ese mismo año, en la Sala de Conferencias del Hotel Reforma, "Tres temas fundamentales en torno al hombre".

En 1941, en los cursos de invierno de la Universidad Nacional, cinco conferencias sobre "La filosofía bergsoniana".

En el propio año y también en la U. N. A., "El tomismo viviente de Jacques Maritain", en cinco lecciones.

En 1942 en Monterrey, en el Centro Cultural Carlos Pereyra, cinco conferencias con el tema de "Introducción a la filosofía de Santo Tomás".

Un año después, también en Monterrey, "Un panorama de la cultura mexicana durante el siglo XVI", tema que le llevó cinco conferencias.

En la Universidad Autónoma de Guadalajara, en 1943, en cinco lecciones, "Doctrinas gnoseológicas".

En la propia Universidad, un año después, "Tomismo y filosofía crítica".

En el propio año de 44, en el Saint Anthony Seminary, dos conferencias sobre "Las corrientes del pensamiento contemporáneo en México".

Una vez más en Guadalajara, en 1945, "El monismo estético-místico de José Vasconcelos".

En el mismo año, en Saint Bonaventure University, tres lecciones sobre "Philosophical Currents in 16th. Century in New Spain".

En 1946, en Guadalajara, dirige una mesa redonda sobre filosofía existencial.

Un año después, también en Guadalajara, cinco pláticas sobre "La filosofía hispanoamericana contemporánea".

Su bibliografía comprende en la actualidad, en materia de artículos de revista, los siguientes:

"¿Qué es y qué no es la psicología experimental?", en la *Revista de Estudios Universitarios,* T. I, Nº 3, 1940; "Esquema de ontología tomista", en *Filosofía y Letras,* Ts. II y III, Nos. 3, 4 y 5, 1941-2; "Fray Tomás Mercado O. P., traductor de Aristóteles y comentador de Pedro Hispano en la Nueva España del Siglo XVI", en *Filosofía y Letras,* T. X, Nº 20, 1945; "El movimiento filosófico neoescolástico en México", en *Filosofía y Letras,* T. XII, Nº 23, 1946; "José Vasconcelos, el filósofo de la emoción creadora", en *Filosofía y Letras,* T. XIII, Nº 26, 1947; "El pensamiento ético de José Vasconcelos", en *Filosofía y Letras,* T. XIV, Nº 28, 1947; "El perfil académico y la doctrina filosófica de fray Alonso de la Vera Cruz", en *Filosofía y Letras,* T. XVI, Nº 31, 1948; "Noética del contingente y metafísica existencial", en *Filosofía y Letras,* T. XVI, Nº 32, 1948; "Esquema de axiología", en *Abside,* T. II, Nº 10, 1938; "La metafísica de la causa y el principio de finalidad", en *Abside,* T. V, Nos. 1, 2 y 3, 1941; "Kant y la metafísica", en *Revista Universitaria,* Universidad Autónoma de Guadalajara, mayo-julio de 1943; "Gnoseología fundamental", en *Sapientia,* Buenos Aires, 2o. trimestre de 1949.

En colaboraciones de libros anotamos:

"Antonio Caso y el heroísmo filosófico", en el *Homenaje a Caso* editado por el Centro de Estudios Filosóficos de la U. N. A. en 1947; "Breve nota sobre la psicología y la antropología de H. Bergson", en el *Homenaje a Bergson* publicado por el Centro de Estudios Filosóficos de la U. N. A. en 1941. En el año de 1943 organizó un Seminario de Investigaciones Filosóficas, dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras. Las investigaciones realizadas se publicaron en un *Anuario de Filosofía*, en cuyo primer número —único aparecido— se encuentra un estudio de Robles intitulado "Breve nota sobre fray Juan de San Anastasio y su *Glosario escolástico*".

Sus libros publicados son:

El alma y el cuerpo, con prólogo de Antonio Caso. México, 1936; *La teoría de la idea en Malebranche y en la tradición filosófica*, con prólogo de Eduardo García Máynez. México, 1937; *Esquema de antropología filosófica*. Santiago de Chile, 1942; *Fray Alonso de la Vera Cruz. "Los libros del alma*". Libros I y II, introducción, versión y notas. México, 1942; *Estudios escogidos de José de J. Díez de Sollano y Dávalos*", prólogo y selección. México, 1944; *Propedeútica filosófica*. México, 1a. edición, 1943; 2a. edición aumentada 1947. Traducida al inglés por Kurt F. Reinhardt, y editada por Bruce en 1946; *Introducción a la psicología científica*, México, 1948.

Vista la actividad filosófica de Robles, comentaremos que se ha destacado en los siguientes aspectos:

Como catedrático en cursos superiores de filosofía, por la honda convicción que pone en la exposición de sus ideas, por lo erudito y sólido de su información, y por el vivo interés que sabe despertar en sus oyentes, características que en este aspecto lo hacen comparable sólo al maestro Caso.

Como catedrático en cursos preparatorianos de filosofía, por la dedicación que les otorga, sabiendo que está sembrando ahí la buena semilla que al paso del tiempo fructificará beneficiosamente en nuestra Patria, gracias a la sólida formación que da a los grupos de futuros profesionistas.

Como formador de discípulos, por la entrega total que les hace de todos sus esfuerzos en beneficio de una cuajada formación. En este aspecto podemos comprobar plenamente la ausencia de un interés personal en Robles, así como el interés objetivo de la doctrina que difunde, cediendo a ésta toda la fuerza de su personalidad.

Como crítico de doctrinas heterodoxas, por el definitivo afán de enjuiciarlas y superarlas, no desde su personal punto de vista, sino con el criterio de insuficiencia o error que siempre procura captar enfocándolas desde dentro. Cuando ha logrado su argumento, es implacable, apasionado en el combate de todo aquello que no lleva consigo el esplendor de la verdad.

Como escritor, por la pureza doctrinal de su exposición, tanto en lo que se refiere a sus propias ideas, como en la interpretación de las posturas ajenas. Siguiendo el más hondo y auténtico anhelo filosófico de buscar la verdad donde ella esté, ha sabido desintegrar el pensamiento de filósofos no tomistas para sacar de ellos lo que hay de verdad e intentar incorporarlo a la filosofía perenne.

ALFONSO ZAHAR VERGARA

LA HISTORIZACION DE NUESTRA FILOSOFIA

Nos ha parecido que México va saliendo ya del estado de realización *directa y pura* —para pasar a la consciente y reflexionada— de su cultura profunda, en especial filosófica; realización que muchas veces, quizá por necesidad, es inconsciente, sobre todo en sentido de la importancia histórica. Io cual, a nuestro modo de ver, depende de la misma naturaleza del hombre. Es un hecho de la historia la dificultad del conocerse a sí propio y la tardanza del reflexionar sobre sí mismo. La filosofía nació en Grecia hacia el siglo VI antes de Cristo, y la historia de la filosofía, como tal, sólo hasta la segunda mitad del siglo XVII. El hombre, la persona, vuelve, "muy después" de empezar a conocer, a conocerse a sí y su conocimiento. Esto nos sucede en México y en América. Y creemos que se trata de un fenómeno natural y espontáneo, que podría justificarse quizá sólo históricamente, según decíamos, por ser un hecho.

Afirmábamos arriba que "va saliendo", porque esa conciencia está tomando cuerpo y amplitud, pero sin recibir aún el sello decisivo de una manifestación plena y una acción e influencia definitivas. En el campo filosófico, por ejemplo, muchos momentos de su historia quedan todavía en la penumbra de los archivos y del desconocimiento de los hombres. Y naturalmente, si nuestra realidad filosófica guarda aún ciertos secretos para nosotros, no podremos tener de ella un conocimiento claro, seguro y completo y, por lo mismo, una comprensión de lo que hemos sido y somos y una convicción y un propósito sobre lo que debemos ser.

Esa toma de conciencia va ligada, en los mexicanos y americanos, con la intención de realizarse más plena y elevadamente, de manera que nuestro pasado filosófico nos ofrezca cuanto posee de excelente para tal fin. Todo ello puede considerarse manifestado en esa reciente búsqueda del mexicano y de lo mexicano, aun en la cultura profunda, en la filosofía,

y aun por senderos imposibles y equivocados — a nuestro modo de ver—, como la ontología.

Y esa misma toma de conciencia sigue teniendo, directa o indirectamente, una finalidad externa: presentarse América frente a Europa como algo de valor y ya con propia realidad. Ahora como antes, los europeos se quieren desentender de América —cuando no subestimarla— y los americanos quieren ser tomados en cuenta —cuando no sobreestimarse—. Se tiene ahora muy presente, al respecto, a Papini; en el siglo XVIII eran Robertson, de Paw y otros.

Aunque no es problema por resolver o por situar aquí, a nosotros nos parece, brevemente, que ahora lo principal está no tanto en afanarnos buscándonos, sino en hacernos, en realizarnos; porque podría ser que, no existiendo, resultara vano nuestro intento de encontrarnos. Ya decíamos que primero se da, se hace, se realiza una cosa, y después podrá ella misma conocerse y tomar conciencia de sí misma. Eso ha demostrado la historia y la naturaleza misma del hombre. Mas, de todas maneras, ya sea extremando las posiciones o equilibrándolas, lo que resalta y lo importante es que se tenga la inquietud, el interés y la preocupación por lo que sea o sería nuestra esencia o ser de mexicanidad, y por realizarlo.

Rastrear los orígenes o primeros intentos rudimentarios de la historización de nuestra filosofía y pensamiento filosófico, nos llevaría indudablemente demasiado lejos en el tiempo y llegaríamos quizá a un punto en que fuera difícil precisar si aún aprehendemos el objeto que buscamos o si se nos ha esfumado. Nos encontraríamos en el siglo XVIII, por ejemplo, con el doctor don José de Eguiara y Eguren, que puede considerarse como el primero que hizo una síntesis de nuestra alta cultura, habiendo recopilado los autores y las obras de tres centurias; con los biógrafos Juan Luis Maneiro, Manuel Fabri y Andrés Cavo, que nos dejaron amplias relaciones sobre las ideas de los jesuítas expulsos, modernos filósofos y humanistas auténticos. Y hallaríamos a lo largo de todo el XIX esa serie casi ininterrumpida de bibliógrafos o compiladores de datos acerca de nuestros filósofos y de sus obras, datos que han sido para todos los estudiosos punto de partida obligado e insustituible, aun a pesar de sus limitaciones.

Esa labor del pasado y la del presente nos han sugerido una división en los trabajos de la historiografía, división que también puede tener un

justificante lógico por el orden que debe seguir toda investigación. Se observan tres etapas: una *bibliográfica*, otra *monográfica*, y la final *sistemática*.

La *primera* es aquélla que se ocupó y aún se ocupa en especial de fichas y datos propiamente bibliográficos o de notas breves sobre los contenidos de las obras, sin entrar precisamente en su estudio. Históricamente se puede situar con cierta aproximación entre la segunda década del siglo pasado (Beristáin) y la tercera del presente (G. Méndez Plancarte). La *segunda* es la que ahora se dedica a estudios e investigaciones particulares sobre *una* obra o *un* autor o *un* momento —monografías—. Históricamente se puede citar su comienzo con alguna precisión por el año de 1940. En el desarrollo de estas líneas se verá por qué. La *tercera* no puede perfilarse unitariamente. Tendría dos estadios, uno provisional y de tipo auxiliar, y otro definitivo y propio. Desde luego, en los dos se trata de hacer *historia sistemática*, esto es, general, completa —en lo que cabe— y articulada. No son aspectos parciales ni comprensiones (visiones) aisladas, sino vista de conjunto, panorámica. En el primer estadio aún no se tienen elementos suficientes para escribir tal historia, estrictamente, pero con los que se poseen basta para hacer un bosquejo, para dar una idea y orientar a los investigadores en los estudios monográficos, ya señalándoles los puntos y temas por tratar, ya ofreciéndoles una comprensión de lo que es nuestra filosofía, ya haciéndoles sentir su espíritu. En el segundo se tendrán los elementos necesarios para la verdadera historia y se dará una visión completa y perfecta, como se ha dado, por ejemplo, sobre la filosofía griega o medieval.

No pretendemos con esto imponer divisiones estancas al desarrollo histórico, ni señalar límites absolutos y fijos a la duración y permanencia de esas etapas y momentos o estadios. Ya antes hablábamos sobre las aportaciones a esta labor historiográfica de Eguiara y Eguren, de Maneiro, Fabri, etc., a los que consideramos fuera de esta caracterización, sobre todo por el aislamiento. Tampoco negamos, por ejemplo, que dentro de la etapa bibliográfica se hicieron algunas monografías, menos extensas y profundas quizá, y aun intentos de sistematización, más rudimentarios todavía; ni que en la etapa monográfica en que nos parece estar, hay algunos que hacen labor bibliográfica por una parte o sistemática por otra, tratando de fijar algunas posiciones generales. En la caracterización ofrecida hemos tomado en cuenta lo que tiene sentido de

movimiento, de corriente, de dirección común; sólo desde este punto de vista se puede justificar claramente nuestra idea.

Describamos la segunda etapa, la que constituye para nosotros la *verdadera* historización de nuestra filosofía, pues las bibliografías no son historia propiamente dicha, sino bases para ella. Sin embargo, nos vamos a detener en dos grandes precursores de esta labor, tanto por la importancia que revisten como por la actualidad de su influencia, muertos ambos recientemente. Nos referimos al Excmo. Señor Emeterio Valverde y Téllez y a don Pedro Henríquez Ureña, precursor el uno y puede decirse casi fundador de la historia de la filosofía mexicana, colocado precisamente en el campo filosófico; y el otro, profundo conocedor y amante de nuestra cultura, que ha lanzado probablemente antes que nadie las concepciones básicas para entender la historia de nuestro pensamiento.

El Excmo. señor Valverde y Téllez (1864-1949) dividió su vida y su labor intelectual, si puede decirse así, entre la Iglesia y sus altos ministerios servidos con ejemplaridad —llegó a la plenitud del sacerdocio como obispo de León—, y la historia de nuestra filosofía, que fué en él casi una obsesión. Varón de actividades fecundas, dejó en los fieles de su diócesis una obra viviente, la de su formación cristiana, y una abundante obra escrita, la de sus reflexiones e investigaciones sobre nuestro pasado filosófico y eclesiástico-cultural. Sus escritos sobre el primer tema son: (Obras) *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México* (1896) [1]; *Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico de las obras de filosofía traducidas o publicadas en México, desde el siglo XVI hasta nuestros días* (continuación de la anterior, 1904); *Bibliografía filosófica mexicana* (complemento de las anteriores, 1907 [2]. (Discursos) "Perfeccionamiento de la bibliografía mexicana" (que traza el desarrollo de la filosofía en México) (T. I de *Discursos*, p. 7) [3]; "El positivismo en México" (T. II, p. 8); "El tomismo en México" (T. I, p. 117); "Munguía, constructor de luminosas síntesis científicas" (T. I, p. 65); "In laudem" (del señor Díez de Sollano) (T. II, p. 3); "Algunos ingenios mexicanos"

1 Ya antes había publicado en "La Voz de México" algunos artículos recogidos luego aquí, como dice él mismo en la cita que adelante hacemos.

2 En 1913 se publicó otra edición mucho más completa y corregida.

3 Esta edición de los *Discursos* es la hecha por la Cía. Católica Editora en 1913, que Bravo Ugarte cita en la obra a que se refiere la nota siguiente.

(T. I, p. 171). Sobre el segundo tema, dejó una obra casi monumental en tres grandes volúmenes: *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana,*[4] y muchas otras que no es del caso reseñar aquí.

El valor de la obra y de la investigación del señor Valverde está principal y realísimamente en la *intención* y *espíritu* que la anima, en la empresa que inicia, en la invitación que lanza, en la conciencia que hace tomar sobre la necesidad de inquirir sobre el pasado de nuestra filosofía; está, asimismo, en el valiosísimo y enorme material que con inmensos trabajos reunió. Desde un punto de vista rigurosamente científico o técnico, y aun ideológico quizá, sus obras sobre la filosofía mexicana presentan —debemos admitirlo— ciertas deficiencias y limitaciones de que no interesa ocuparse aquí. Sus trabajos tienen principalmente características de la etapa bibliográfica, pero también un poco de la sistemática y de la monográfica. El mismo estuvo consciente de que sus aportaciones no eran una "historia" en el rigor del término. Oigamos sus sencillas palabras: "Hace algún tiempo que hemos acariciado la idea de escribir la historia de los estudios filosóficos que se han hecho en nuestra patria. Nuestros primeros imperfectísimos ensayos . . . tan abundantes de conjeturas como escasos de datos positivamente históricos, vieron la pública luz en las columnas del antiguo y bien reputado periódico "La Voz de México". A pesar del noble pensamiento e infatigable afán que presidió a la formación de aquellos artículos, nos vimos en no pequeño apuro para darles nombre adecuado, pues por ninguna manera podían merecer el de historia . . . Hemos ampliado nuestras observaciones ya hechas; hemos añadido otras nuevas; hemos corregido o confirmado nuestras apreciaciones; hemos corrido en busca de libros y datos; . . . hemos puesto empeño en dar algún orden metódico a los elementos con que nuestra ingrata fortuna nos ha favorecido . . ."[5] Junto a esta aceptación sincera, debemos también escuchar la voz autorizada de uno de nuestros grandes historiadores contemporáneos, el doctor Bravo Ugarte: ". . . (ni) las *Apuntaciones* ni su continuación, la *Crítica,* son, rigurosamente hablando, una historia de la filosofía en México. La operación característica de la historia es la síntesis, y el P. Valverde en su trilogía filosófica se dedicó al análisis, análisis muy completo en extensión por lo copioso del material recogido

4 Edición dirigida por J. Bravo Ugarte. Ed. Jus. México, 1949.

5 *Apuntaciones históricas sobre la filosofía en México,* pp. VII-VIII.

y muy completo en comprensión por el examen interno y externo de las obras estudiadas. Las *Apuntaciones* y la *Crítica* verificaron el análisis interno, la *Bibliografía* el externo . . . Tal es pues el valor de la trilogía valverdiana: *la aportación elaborada del material para la historia de la filosofía en México.*" [6]

Don Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) era para el Ateneo de la Juventud más que un compañero, "el joven maestro" —según el sentir de cuantos estuvieron cerca de él en la intimidad intelectual— que cumplía principalmente la labor socrática, de donde nacieron muchos de nuestros filósofos y escritores más destacados. Aunque dominicano, vivió largos pero sobre todo fecundos años en México, en cuya vida cultural y literaria ha influído como pocos, y por la que se interesó extraordinariamente. "En el espíritu de Pedro Henríquez Ureña —dice la presentación de su obra póstuma, *Historia de la cultura en la América Hispánica*—, los problemas de nuestra cultura estuvieron siempre activamente presentes. Les dedicó, en varias obras, el fruto de sus meditaciones y de su investigación: sus libros *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* y *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, y sus numerosos opúsculos, ofrecen prueba de esa dedicación." [7] Su importancia como antecedente de la labor de historización que describimos, no está —ya lo indicábamos— en el campo específicamente filosófico, sino en el cultural; pero si éste encierra comprensión y amplitud profundas que alcanzan a lo filosófico, naturalmente influirá en las concepciones sobre la historia de nuestras ideas, y de hecho ha influído en las obras de escritores como G. Méndez Plancarte y Samuel Ramos, sobre todo, lo que puede verse ampliamente en su *Historia de la filosofía* que luego reseñaremos. Con Valverde y Téllez, es de los primeros en ocuparse de estudiar nuestra filosofía, en especial la contemporánea a él, como eran el positivismo y las ideas del Ateneo, principalmente de Antonio Caso: trabajos encerrados en su libro *Horas de estudio.* Pero lo más importante al respecto son sus escritos en la *Antología del Centenario*, de donde —entre otras cosas— se ha tomado y hecho clásica la concepción suya sobre el siglo XVIII como "nuestro" mayor florecimiento cultural, destacándolo de las otras épocas. "El siglo XVIII —nos dijo el maestro— fué, dentro de los

6 Prólogo a la *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana*, p. 28.

7 Solapa primera en la edición del Fondo de Cultura Económica. México, 1947.

límites impuestos por el régimen político de la Colonia, acaso el siglo de mayor esplendor intelectual autóctono que ha tenido México. El siglo XIX no ha sido inferior en talento puro al XVIII; pero tal vez lo ha sido en el saber, en el trabajo intelectual acrisolado." [8]

La dirección o etapa monográfica que estudiamos puede considerarse como empezada en el año de 1940, por las siguientes razones: 1ª, El Colegio de México inicia en este año su Seminario para el estudio del Pensamiento en los países de Lengua Española, investigando temas importantísimos sobre México, bajo la dirección del doctor Gaos; 2ª, don Antonio Caso publica un artículo sobre Gamarra en la "Revista de Literatura Mexicana" en ese mismo año; 3ª, también entonces el doctor Gabriel Méndez Plancarte inicia el Seminario de Filosofía e Historia en México en el Seminario Tridentino de esta ciudad; 4ª, por ese año el doctor Oswaldo Robles comienza investigaciones sobre la filosofía en México, y en 1942 forma un Seminario en la Facultad de Filosofía y Letras, dedicado casi totalmente a investigar la filosofía en México; 5ª, el doctor Samuel Ramos empieza desde ese año a componer su *Historia de la filosofía en México*, que quedará terminada a fines de 42. (Muchas otras circunstancias ayudarían a fijar esa fecha; sólo se han hecho resaltar las más importantes.)

En lo que acabamos de decir se advierte también una cosa: hay tres maestros y tres grupos que se destacan especialmente, precisamente por demostrar inquietudes comunes y labores aunadas. Son el doctor Méndez Plancarte, el doctor Oswaldo Robles y el doctor José Gaos, con sus correspondientes seminarios. El orden en que se presentan y en el que serán estudiados, responde a consideraciones históricas: el doctor Méndez Plancarte publica en 1941, como producto de su labor, *Humanistas del siglo XVIII*; el doctor Robles, con el mismo carácter, publica la traducción de los *Libros del alma* de fray Alonso de la Vera Cruz en 1942; Leopoldo Zea, publica en 1943, como el primero entre los discípulos del doctor Gaos, *El positivismo en México*. Por otra parte, se estudia en tercer lugar el Seminario del doctor Gaos porque, según lo que aparece, es el que perdura en su labor hasta ahora. Las demás obras y autores serán

8 Apéndice a la *Antología del Centenario* (México, 1910), II, p. 661.

presentados al final, rompiéndose un poco, mas por necesidad, el hilo histórico.

El doctor Gabriel Méndez Plancarte (nacido en 1905 [9], sacerdote y graduado en Roma, ha consagrado sus labores y su talento y aun su vida entera a la cultura patria, no sólo estudiando y escribiendo él sobre varios de sus aspectos, sino impulsando e invitando a los demás por medio de su revista "Abside", donde recoge ya los ensayos —dignos de la luz pública— de los principiantes, ya las pequeñas "obras maestras" de nuestros más altos literatos y pensadores. Le interesa la historia de nuestras ideas, pero enfocada especialmente desde el ángulo del *humanismo*, de donde su obra más conocida e importante: *Humanistas del siglo XVIII* (1941), y la paralela sobre época anterior: *Humanismo mexicano del siglo XVI* (1946). Ese enfoque es también el fundamental en su estudio sobre la figura prócer de nuestra Independencia: *Hidalgo, reformador intelectual* (1945), y en casi todos sus múltiples artículos que nos es imposible reseñar aquí. Personalmente, él vive y siente ese humanismo clásico greco-latino y cristiano, vivencia y sentir que ha volcado en sus poemas de corte prístinamente clásico, en sus versiones de los grandes poetas latinos, que dejan ver diáfanamente la forma y belleza de sus originales, y en sus escritos de crítica literaria, como el *"Horacio en México"*. En relación con la cultura y filosofía del siglo XVIII, siguiendo las ideas de Henríquez Ureña, se ha convertido en el orientador y casi maestro de los estudios sobre ese siglo, como lo prueban los testimonios aparecidos en las obras del Seminario dirigido por el doctor Gaos y las palabras mismas de éste. Lo que Henríquez Ureña había más bien presentido o visto globalmente, Méndez Plancarte lo ha investigado de cerca y estudiado a fondo, dando base sólida y forma definitiva a la concepción de aquél sobre el XVIII, el que ahora hasta puede ser considerado como "nuestro siglo de oro".

Producto de esa riqueza y energía interiores fué la formación del Seminario de Investigaciones sobre la Filosofía y la Historia en México a que antes aludimos. Por circunstancias especiales, muchos de los estudios realizados en él no han visto la luz pública. El primero que se pu-

9 Ya escrito este artículo, acaeció repentinamente con dolor de todos la muerte de este insigne humanista. Que su memoria sea honrada y su labor fecunda entre nosotros.

blicó —aunque no se refiere propiamente a algo filosófico— fué un trabajo sobre el III Concilio Mexicano, del que esto escribe. [10] Le siguió uno de Camilo Falcón de Gyvés: "El P. Antonio Rubio, S. J. Sus *Comentarios* a los libros *de Anima* de Aristóteles." [11] Después el de Agapito Ramírez: "La Lógica de Gamarra". [12] También "Los *Comentarios* del P. Antonio Rubio a los libros *de Coelo et Mundo* de Aristóteles" de Luis Reynoso, [13] y "El *centinela dogmático moral* de fray Hermenegildo Vilaplana (siglo XVIII)", de Manuel Velázquez. [14] Inéditos hay muchos, más o menos importantes, sobre Gamarra, Alegre, Munguía, Parra, Vasconcelos, Caso, Xirau, etc.

Al doctor Oswaldo Robles (nacido en 1905), graduado en nuestra Universidad Nacional, se le ha considerado con razón como el más alto exponente del tomismo en México, en los medios universitarios. En sus cátedras de la Facultad de Filosofía y Letras vive e irradia las enseñanzas de Aristóteles y de Santo Tomás, a las que, sin modificarlas, infunde los alientos amorosos y la claridad de la iluminación de San Agustín y San Buenaventura. Su tomismo tiene además los matices de la fenomenología en las diferentes direcciones de Husserl, Scheler, Hartman y Heidegger, que, en la equilibrada proporción, ofrecen a su pensamiento sugestividad y fecundidad nuevas. Se ha interesado particularmente por la filosofía colonial, la del siglo XVI sobre todo y con especial cariño la de fray Alonso de la Vera Cruz. Fruto de ello es la versión —prologada y anotada— de los *Libros del alma* de nuestro primer filósofo, de la que ha publicado la Universidad Nacional los libros I y II [15] y está para editar el III el Instituto de Cultura Hispánica de Madrid. En la Facultad ha servido la cátedra de Historia de la Filosofía en México, insistiendo en nuestros filósofos coloniales. La cultura del siglo XVI ha sido objeto, de su parte, de artículos y conferencias, como las pronunciadas en St. Bonaventure University de Nueva York y en el Tec-

---

10 "La Iglesia y los indios en el III Concilio Mexicano." Revista "Abside", 1944, número 4, pp. 389-447.

11 Revista "Abside", 1945, número 1, pp. 83-102. De ambos trabajos se hizo sobretiro.

12 Revista "Duc in Altum" del Seminario Conciliar de México. Junio, 1944.

13 *Ibid.* N° 2, 1947. Pp. 92-107.

14 *Ibid.* N° 1, 1945. Pp. 5 y ss.

15 Vol. I de la Biblioteca Mexicana de Filosofía. Imp. Universitaria, 1943.

nológico de Monterrey. Entre sus artículos notemos: "El perfil académico y la doctrina filosófica de fray Alonso de la Vera Cruz"; [16] "Breve nota sobre fray Juan de San Anastasio y su *Glosario escolástico*"; [17] "El movimiento filosófico neoescolástico en México". [18] También debemos mencionar la edición de unas selecciones de las obras del señor Díez de Sollano, prologadas y anotadas por él mismo. [19]

Del Seminario que fundó y dirigió en la Facultad de Filosofía y Letras (y que al parecer no continuó por falta de apoyo en las autoridades universitarias) salieron bastantes estudios, de los cuales se publicaron los siguientes en un *Anuario de filosofía* (dispuesto en 1943, pero editado en 1944): "La filosofía natural de los vivientes en fray Alonso de la Vera Cruz", de Lourdes Ortiz; "Fray Francisco Naranjo", de Alfonso Sahar V.; "Antonio Caso y su Escuela", de Francisco Gil Villegas; "Temas de filosofía jurídica en la obra de Clemente de Jesús Munguía", de Salvador Guandique. De Sahar Vergara se publicó también: "Fray Juan de Gaona y el Colegio de Santa Cruz de Santiago, del barrio de Tlaltelolco". [20] Los inéditos más importantes son: "La antropología de Clemente de Jesús Munguía" (próximo a aparecer) y "El concepto del derecho natural en la obra de fray Tomás Mercado", de Salvador Guandique; "Consideraciones Bio-bibliográficas de los catedráticos fundadores de la Universidad Real y Pontificia", de Luz María Bandera.

El doctor José Gaos y el Seminario para el estudio del Pensamiento en los países de Lengua Española.—El doctor Gaos se ha establecido en México hace ya largos años (1937), y, como en una nueva patria, ha seguido sus intensas y fértiles labores intelectuales. Sus cátedras en la Facultad de Filosofía y Letras han venido a ser en gran parte una novedad, desentrañando, sobre todo, a Heidegger. Sus clases —en el sentir de todos— son las que dejan mayores sugestiones y las que siembran más profundas inquietudes. Expositor acucioso y analítico como el que más, ha grabado en sus oyentes ideas claras y firmes sobre Aristóteles,

16 Revista "Filosofía y Letras", Nº 31, jul-sept., 1948. Pp. 9-27.

17 *Anuario de Filosofía* de 1943 (impreso en 1944), Imp. Universitaria.

18 Revista "Filosofía y Letras", Nº 23, jul-sept., 1946. Pp. 103-131.

19 Lleva el nombre de *Estudios escogidos*. Biblioteca del Est. Univ., 1943.

20 Revista "Filosofía y Letras", Nº 26, abril-junio, 1947. Pp. 265-286.

Kant, Hegel, o sobre el historicismo. Otra de sus características es la conciencia y responsabilidad en el filosofar y en la comunicación del filosofar y de la filosofía. Pero la actividad que lo ha absorbido más y que lo hace quizá más benemérito ante la cultura patria, es la consagrada a historiar nuestras ideas —ya sea directamente, ya sea a través de las ideas de España e Hispanoamérica— y a la dirección del Seminario que venimos presentando. Ya ha compuesto al respecto una *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea,*[21] y escrito la obra *Pensamiento de lengua española,*[22] donde ha dado una visión unitaria y una comprensión desde dentro de la filosofía y pensamiento de todos estos pueblos tan semejantes en múltiples rasgos. También preparó los *Tratados* de Juan Benito Díaz de Gamarra,[23] donde ofrece los más importantes textos del máximo filósofo "moderno" mexicano del siglo XVIII, situándolo históricamente de modo definitivo.

Sin embargo, la labor más grande y más auténtica del doctor Gaos a este respecto, debe buscarse no en sus obras, sino más bien en las de sus discípulos del Seminario: ahí está sólida, abundante, clarificadora, latente y presente. Zea dice: "...la sugestión de estas ideas (sobre nuestra toma de conciencia histórica), las que me llevaron a realizar este trabajo, la debo a mi maestro José Gaos. A él no sólo debo estas ideas, y mi formación filosófica, sino también un asiduo cuidado en los trabajos preliminares a la realización de éste que es su síntesis."[24] Todos los demás así lo han confesado, y la mejor prueba de ello es la dedicación que le han hecho de sus obras casi todos.

Este Seminario merece especial mención por el tipo de investigaciones que ha producido, para lo cual, ciertamente, ha tenido un gran apoyo económico y académico. Se trata de estudios hechos específicamente sobre las fuentes, extensos, completos en su campo, de auténtica novedad, gran originalidad y esencial importancia. Los de los otros seminarios —sin que esto signifique en modo alguno subestimarlos cualitativamente— han sido más reducidos, menos completos, de menor envergadura y de menor trascendencia en la comprensión de nuestra historia

21 Edit. Séneca. México, 1945.

22 Edit. Stylo. México, 1945.

23 Biblioteca del Est. Univ. Nº 65. México, 1947.

24 *El positivismo en México.* Prefacio, p. 11.

filosófica, lo cual se explica quizá, principalmente, por ser actividades sin los necesarios apoyos.

Mucho se podría decir sobre las obras hechas en este Seminario de El Colegio de México, mas por la brevedad que se nos impone daremos sólo algunas ideas generales, aunque concretas y básicas. Siguiendo el orden cronológico, tenemos:

1) *El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, de Leopoldo Zea.[25] Son las primicias, bien relevantes, del Seminario. Pueden considerarse como exhaustivas del tema. Se pone ante nuestros ojos uno de los más importantes momentos filsóficos de México, en sus distintas fases, con sus antecedentes, próximos y remotos, sus implicaciones, sus contenidos ideológicos, su importancia histórica. Hay sólida síntesis histórica, maduro criterio, amplios conocimientos, claridad expositiva. Muy recientemente (1949) acaba de publicar *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, donde aplica muchas de sus ideas anteriores a toda América.

2) *Gamarra o el eclecticismo en México* (1944),[26] de la señorita Victoria Junco Posadas. Es el primer estudio a fondo, directo y completo, del mayor filósofo mexicano del siglo XVIII. Sus datos biográficos casi son definitivos. La exposición es absolutamente objetiva; la interpretación histórico-doctrinal fundamental, exacta, aunque nos permitimos ciertas reservas, pues falta un conocimiento profundo de la escolástica. Debido a la importancia de Gamarra y de su obra, ha resultado este estudio valiosísimo.

3) *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México* (1945), de la señorita Monelisa Lina Pérez Marchand. La idea de los dos momentos contrastados y casi opuestos de este siglo en México, se presenta aquí con la gran firmeza de la comprobación histórica. Aunque parte de fuentes específicas —los papeles de la Inquisición—, sus resultados pueden tenerse como genéricos, tanto por las referencias que encierran, como por la ratificación que les han dado otras investigaciones. Nos parece uno de los trabajos mejor logrados. Demuestra una gran habilidad téc-

---

25 Todas las publicadas lo han sido por El Colegio de México, por medio del Fondo de Cultura Económica.

26 Publicación en mimeógrafo. Se prepara, según parece, una edición definitiva.

nica y un criterio propio de madurez en el manejo del inmenso y variado material. Su tesis es decisiva para la concepción del desarrollo ideológico de nuestro siglo de las luces.

4) *La introducción de la filosofía moderna en México* (1948), del que esto escribe. Trabajando exclusivamente sobre obras de filosofía o sobre escritos de la época de evidente alcance filosófico, se demuestra cómo al iniciarse la segunda mitad del siglo XVIII entra de modo real, amplio y seguro la modernidad, tanto en filosofía y ciencias, como en las otras ramas culturales. Todo lo ideológico se halla subjetivado en los célebres jesuítas expulsados a Italia en 1767. Lo más laborioso del trabajo está en el estudio de los muchos manuscritos latinos, y lo más original e importante, quizá, en dar a conocer por primera vez las obras filosóficas de Clavijero, Abad, Castro, Cerdán, etc.

5) *La introducción de la filosofía moderna en España* (1949), de la señorita Olga Victoria Quiroz Martínez. Es una investigación paralela a la anterior, pero tomando a España como sede de ese movimiento ideológico y como punto de partida y de relación para entenderlo mejor en los países americanos. En los filósofos introductores de la modernidad en España se encuentra, como fundamental posición y actitud filosófica, el *eclecticismo*, en torno al cual gira todo el trabajo. En él se demuestra conocer la Escolástica, por una parte, y, por otra, la ciencia de la época —condiciones indispensables para abordar el tema—, así como manejar bien el latín.

6) *La filosofía de la Ilustración Mexicana* y *Feijóo y la filosofía de la Ilustración,*[27] de Rafael Moreno. Siempre en torno al siglo XVIII mexicano, estos dos trabajos se complementan y se explican, ya desde el plano histórico, ya desde el ideológico. El primero partió del estudio de los periódicos de la época, principalmente de José Antonio Alzate y de Ignacio Bartolache, terminando por estudiar todos los escritos de la época referentes al tema indicado por el título, aplicándolo especialmente al campo científico. El segundo estudia a Feijóo como el filósofo de la Ilustración para España y para América, deteniéndose por una parte en el

27 Estas investigaciones están para terminarse. La segunda ha sido realizada gracias a una beca del Centro de Estudios Filosóficos.

valor y la importancia misma del filósofo, doctrinalmente, y por otra, históricamente, en su situación y en las influencias sobre la modernidad de los países hispánicos. La sólida preparación técnica, el conocimiento amplio y profundo de la Escolástica, así como la inquietud filosófica, aseguran lo valioso de estas aportaciones.

7) El señor Justino Fernández trabaja una tesis de estética sobre el jesuíta mexicano Pedro José Márquez, también del siglo XVIII.

8) *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII* (1948), de Pablo González Casanova. Aunque este trabajo no salió exacta y precisamente del Seminario del doctor Gaos, hemos querido ponerlo aquí, sin embargo, tanto por venir de El Colegio de México como por la influencia que tiene de aquél. Su objeto es mostrar el "horror a la novedad" de los hombres de la tradición, y el tipo de modernidad que se dió entre nosotros en ese siglo. Nos parece que la importante elaboración conceptual no tiene el requerido apoyo de una gran amplitud documental.

Hemos visto, aunque sea someramente, los tres grupos más importantes de investigaciones —todas ellas monográficas— sobre nuestro pasado filosófico. Se habrá observado que tocan puntos situados a lo largo de las cinco centurias de México, lo que también comprobaremos en las obras que a continuación vamos a presentar. Ya se indicó cómo el estudiarlas hasta aquí no significa considerarlas inferiores (sería absurdo en algunos casos), sino que nos parecieron más importantes y dignos de mención los movimientos comunes que las actividades más o menos aisladas. Veamos, pues, éstas:

1) "Gamarra. Un filósofo mexicano discípulo de Descartes" (1940), de don Antonio Caso. Resulta por demás querer decir algo sobre lo que el maestro Caso fué y sigue siendo para la filosofía mexicana: está muy presente. El artículo que reseñamos fué sin duda para muchos una llamada al estudio de nuestros valores filosóficos del pasado. Breve, pero enjundiosamente, nos da a conocer las influencias del padre de la filosofía moderna en nuestro Gamarra, pareciéndole mayores de lo que son quizá en realidad. Fué uno de los primeros en darlo a conocer en los medios universitarios.

2) *Historia de la filosofía en México* (1943),[28] del doctor Samuel Ramos. Es la primera verdadera historia de nuestra filosofía que ha sistematizado todos los elementos disponibles. Puede considerarse como la expresión del primer estadio de la etapa sistemática que señalamos en la caracterización hecha al principio. Obra articulada en sí misma, que articula y pone por decirlo así un andamiaje y da un sentido a las investigaciones monográficas. Fué el doctor Ramos fundador de la cátedra de Historia de la Filosofía en México en la Facultad de Filosofía y Letras y la enseña desde 1941. Preocupaciones semejantes lo orientaron ya desde antes a los estudios sobre México, escribiendo: *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) y *Hacia un nuevo humanismo* (1940). En la obra *México y la cultura*[29] hizo una síntesis de su *Historia*. Sigue preocupándose hondamente por nuestra realidad, y prueba de ello es su participación en esa reciente búsqueda de lo mexicano y el hecho de ser uno de sus apoyos.

3) *Ambiente filosófico en la Nueva España* (1945),[30] del P. David Mayagoitia. Esta obra es también una sistematización, sólo que se refiere especialmente a la época colonial hasta la partida de los jesuítas. Para comprender el espíritu de la filosofía escolástica en México y de la cultura colonial, es quizá la obra indispensable. Nos presenta fielmente los antecedentes de nuestra estructura universitaria, aunque a nuestro modo de ver se detiene demasiado en ellos.

4) Profesor Francisco Miranda.—Una de las personas más interesadas en la historia de nuestras ideas; ha estudiado especialmente el siglo XVIII. En el Colegio de México ha tenido a su cargo un seminario sobre ese siglo. Lo más interesante es un artículo sobre Clavijero, publicado hace ya tiempo,[31] en el cual caracteriza claramente la actitud del gran jesuíta, aunque exagerando —a nuestro modo de ver— su modernidad, rebeldía e ilustración.

5) Profesor Juan Hernández Luna.—Entre los maestros jóvenes de la Facultad se destaca por sus inquietudes y por su labor intensa.

28 Vol. X de la Biblioteca de Filosofía Mexicana. Imp. Universitaria.

29 Publicación de la Secretaría de Educ. Públ. México, 1946.

30 Edit. Jus. México.

31 José Miranda. "Clavijero en la Ilustración Mexicana". "Cuadernos Americanos". Jul-agosto de 1946. Pp. 180 y ss.

Secretario de la revista "Filosofía y Letras" —órgano de nuestra Facultad—, ha hecho de ella un exponente cultural amplio y de gran altura. En ella ha publicado muchos de sus artículos, donde estudia temas de la historia de nuestra filosofía, tanto contemporánea como del pasado. "La Universidad de Justo Sierra" es una colección de documentos sobre la fundación de nuestra Universidad, hecha y prologada por él. Entre sus artículos, señalaremos: "Don Andrés del Río y la primera obra de filosofía kantiana que hubo en México", "Las raíces ideológicas de Hidalgo y de nuestra revolución de Independencia", "El pensamiento racionalista francés en el siglo XVIII Mexicano".[32]

6) *Homenaje a Antonio Caso* (1947).[33] El Centro de Estudios Filosóficos y el Departamento de Humanidades de la Universidad organizaron una serie de conferencias que se publicaron con ese título, recogiendo ahí mismo trabajos de otros escritores en honor al maestro recientemente desaparecido. No pudiendo analizarlos, demos sus títulos y autores: a) "Las mocedades de Caso", de José Gaos; b) "Antonio Caso, pensador y moralista", de Eduardo García Máynez; c) "Antonio Caso y el heroísmo filosófico", de Oswaldo Robles; d) "Don Antonio Caso y las ideas contemporáneas en México", de Patrick Romanell; e) "Antonio Caso y la mexicanidad", de Leopoldo Zea; f) "Caso, su concepto de la filosofía", de Rafael Moreno; g) "Las polémicas filosóficas de Antonio Caso", de Juan Hernández Luna; h) "La biblioteca de Caso", de José Gaos; i) "Antonio Caso visto desde la Universidad de Boston", de Edgar S. Brightman; j) "La filosofía de las ciencias según Antonio Caso", de David García Bacca; k) "Antonio Caso y Emile Meyerson", de Emilio Uranga; l) "La estética de Antonio Caso", de Samuel Ramos; ll) "La filosofía de la historia en Antonio Caso", de Juan Manuel Terán; m) "La filosofía social de Antonio Caso", de Luis Recaséns Siches.

Finalmente, hacemos saber que el Centro de Estudios Filosóficos y la Universidad preparan la celebración del IV Centenario de la Fundación de la Universidad Real y Pontificia, con estudios sobre historia de la filosofía mexicana encomendados al doctor Gallegos Rocafull (siglos XVI

---

32 Publicados los tres en "Filosofía y Letras". Están, respectivamente: Nº 25, enero-marzo de 1947, pp. 43-55; Nº 29, enero-marzo de 1948, pp. 61-81; Nº 31, julio-sept. de 1948, pp. 101-113.

33 Edit. Stylo. México.

y XVII), al doctor José Gaos (siglo XVIII), al doctor Zea (siglo XIX) y al profesor Hernández Luna (siglo XX).

El presente trabajo sobre la historización de la filosofía mexicana, sin duda no es completo; faltan muchos trabajos, monografías o artículos por reseñar. Las circunstancias en las que se hizo y para las que se hizo —el próximo Congreso Interamericano de Filosofía—, impidieron un estudio exhaustivo (que intentaremos después) que podría desembocar en un Indice de la historiografía filosófica mexicana. Pero sí creemos haber considerado y presentado los autores y las obras principales que ofrecen una visión clara y suficiente sobre el tema. Téngase además presente que este es un estudio más bien de conceptuación (síntesis) y no de análisis o bibliográfico, siendo todos los detalles descriptivos quizá mejor una comprobación que un fin.

En todo lo que hemos expuesto, debe advertirse lo que decíamos al principio sobre la toma de conciencia que vamos haciendo de nuestra realidad en función del pasado y proyectándola hacia el porvenir. La mayor parte de los escritores así lo han manifestado en sus obras, y ese tópico va convirtiéndose casi en una tesis histórico-doctrinal. Reflejando las enseñanzas del maestro común, el doctor Gaos, Leopoldo Zea fué uno de los primeros en exponer con todo su significado y trascendencia esa convicción, en la cual hemos coincidido casi todos después. Sus palabras, certeras y profundas, cerrarán nuestro ensayo: "En nuestros días, y a consecuencia de esa crisis cultural, los diversos países americanos han sentido la necesidad de buscar en su historia, en sus tradiciones, los elementos para realizar una cultura que les sea propia ... Nuestra filosofía, ciertamente, no posee la originalidad ni el valor universal que han logrado las grandes filosofías de la cultura europea ... Sin embargo, esto no implica que *nuestro* positivismo, *nuestro* cartesianismo o *nuestra* escolástica carezcan de importancia. En este ser *nuestro* está precisamente expresada una experiencia personal, y por lo mismo original. Se trata de una experiencia humana, la de unos determinados hombres situados en unas determinadas circunstancias. Es esta experiencia la que no puede ser despreciada, máxime cuando la sabemos nuestra. Acaso sea este el secreto, la razón por la cual la filosofía creada en la

cultura europea tiene un valor universal; puesto que eleva a conceptuación universal aquellas experiencias que le son propias, sin que se le plantee el problema de la originalidad de las mismas." [34]

BERNABÉ NAVARRO B.

34 *El positivismo en México.* Prefacio, pp. 9-11.

INSTITUCIONES FILOSOFICAS DEL MEXICO ACTUAL

1. *Los pequeños cenáculos*

En los comienzos de nuestro siglo, sólo la filosofía escolástica y la filosofía positivista gozaban de una situación académica legal en las instituciones eclesiásticas y oficiales del país. La escolástica, apoyada en una larga tradición que venía de la Colonia, dominaba en los seminarios y colegios regenteados por la Iglesia Católica. El positivismo, en las versiones de Comte, Mill y Spencer, imperaba en la Escuela Nacional Preparatoria y en las demás escuelas dependientes del Estado. Ambas filosofías se erguían como dos tiranías en la vida intelectual del país, y fuera de ellas no era posible encontrar la verdad.

Pero al correr el año de 1906 empieza a destacarse en el ambiente cultural del país un grupo de jóvenes autodidactas, que se rebela contra la opresión filosófica ejercida por la escolástica y el positivismo y se da a leer y meditar clandestinamente, en pequeños cenáculos, a los filósofos clásicos de la antigüedad griega, las últimas corrientes filosóficas aparecidas en Europa, y el misticismo oriental de Buda y Yajnavalki.

Uno de esos cenáculos fué el taller del arquitecto Jesús T. Acevedo, en donde este grupo de jóvenes se reunía por las noches a leer a Shopenhauer, a Nietzsche, a James y, sobre todo, a Platón. "Una vez nos citamos —escribe uno de ellos— para releer en común *El banquete* de Platón. Eramos cinco o seis esa noche; nos turnábamos en la lectura, cambiándose el lector para el discurso de cada convidado diferente; y cada quien le seguía ansioso, no con el deseo de apresurar la llegada de Alcibíades, como los estudiantes de que habla Aulo Gelio, sino con la esperanza de que le tocaran en suerte las milagrosas palabras de Diótima de Mantinea... La lectura acaso duró tres horas; nunca hubo mayor

olvido del mundo de la calle, por más que esto ocurría en un taller de arquitecto, inmediato a la más populosa avenida de la ciudad." [1]

Otro de esos cenáculos fué la biblioteca de Antonio Caso, en donde el mismo grupo se reunía a leer y comentar a Kant, a Boutroux y a Bergson. "En nuestra casa y compañía —escribe otro de ellos— leíamos y comentábamos a Kant en el texto de Perojo . . . Esas lecturas fueron para nosotros de incalculable significación y trascendencia. Henríquez Ureña poseía la versión inglesa de Max Müller, y solía agregar importantes notas eruditas a nuestras lecturas comentadas de los capítulos de la Estética y Analítica trascendentales . . . La revelación de Kant produjo su efecto indudable: la liberación perenne de todo empirismo." [2]

Un cenáculo más fué la casa de Alfonso Reyes, en donde los mismos jóvenes solían reunirse movidos por la inquietud filosófica de leer y comentar autores y libros proscritos por la escolástica y el positivismo oficiales. "En la casa de Alfonso Reyes —recuerda otro del grupo—, circundados de libros y estampas célebres, disparatábamos sobre todos los temas del mundo. Preocupados, sin embargo, de poner en orden nuestro divagar y buscando bases distintas de las comtianas, emprendimos la lectura comentada de Kant. No logramos pasar de la *Crítica de la razón,* pero leímos ésta párrafo a párrafo, deteniéndonos a veces en un renglón. Luego, como descanso y recreo de la tarea formal, leíamos colectivamente *El banquete* o el *Fedro.* Llevé yo por primera vez a estas sesiones un doble volumen de diálogos de Yajnavalki y sermones de Buda en la edición inglesa de Max Müller, por entonces reciente. El poderoso misticismo oriental, nos abría senderos más altos que la ruin especulación científica. El espíritu se ensanchaba en aquella tradición ajena a la nuestra y más vasta que todo el contenido griego. El *Discurso del método* cartesiano, las obras de Zeller sobre filosofía griega, Windelban, Weber, Fouille en la moderna, con mucho Schopenhauer y Nietzsche por mi parte y bastante Hegel por la de Caso, tales eran los asuntos de nuestro bisemanal departir." [3]

---

1 Pedro Henríquez Ureña.—"La Cultura de las Humanidades".—Discurso pronunciado en la inauguración de los cursos de 1914 en la Escuela Nacional de Altos Estudios. "Revista de Ciencias Sociales." T. I. No. 4, noviembre de 1930.

2 Antonio Caso, "Kant en Argentina y en México". "El Universal", viernes 17 de febrero, 1939.

3 José Vasconcelos, *Ulises criollo.* Ediciones Botas. México, 1935, pp. 311 y 312.

Ya en vísperas de celebrarse el primer centenario de nuestra Independencia nacional, este grupo de jóvenes autodidactas, inquieto por doctrinas ajenas al positivismo y a la escolástica, abandona el estudio y la meditación clandestinas y se decide a actuar franca y públicamente, dando forma al Ateneo de la Juventud, la primera institución filosófica importante de la cultura mexicana de este siglo.

2. *El Ateneo de la Juventud*

El Ateneo de la Juventud se funda el 28 de octubre de 1909. Antonio Caso, escribe Vasconcelos, inició esta agrupación "con las conferencias y discusiones de temas filosóficos, en el salón del Generalito, de la Preparatoria". Más tarde, con la llegada del dominicano Pedro Henríquez Ureña, "espíritu formalista y académico", tomó "cuerpo de Ateneo". [4]

Formaron el Ateneo un grupo de jóvenes talentosos, llenos de elevadas inquietudes intelectuales, portadores de un fino sentido crítico y de una exquisita sensibilidad artística. Había en él filósofos como Antonio Caso y José Vasconcelos, literatos y críticos como Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y Ricardo Gómez Robelo, poetas como Enrique González Martínez y Rafael López, prosistas como Julio Torri, Carlos González Peña y José Escofet, arquitectos como Jesús T. Acevedo, pintores como Diego Rivera e historiadores como Alfonso Teja Zabre y Luis Castillo Ledón. A pesar de las variadas aptitudes intelectuales de los miembros del Ateneo, caracterizaba a todos un *vivo espíritu filosófico*, que es fácil comprobar en la producción cultural de cada uno de ellos. Pedro Henríquez Ureña define así esta característica del grupo: "Espíritu capaz de abarcar con visión personal e intensa los conceptos del mundo, de la vida y de la sociedad, y de analizar con fina percepción de detalles los curiosos paralelismos de la evolución histórica, y las variadas evoluciones que en el arte determina el inasible elemento individual". [5]

Caracterizaba también a los jóvenes del Ateneo su *afición a Grecia*, su admiración a lo helénico. Alfonso Reyes escribe a este respecto: "La

---

4 José Vasconcelos, *Ulises criollo*, p. 266.
5 Pedro Henríquez Ureña, *Horas de estudio*, p. 292.

afición de Grecia era común, si no a todo el grupo, a sus directores. Poco después, alentados por el éxito, proyectábamos un ciclo de conferencias sobre temas helénicos. Fué entonces cuando, en el taller de Acevedo, sucedió cierta memorable lectura de *El banquete* de Platón en que cada uno llevaba un personaje del diálogo, lectura cuyo recuerdo es para nosotros todo un símbolo. El proyecto de estas conferencias no pasó de proyecto, pero la preparación tuvo influencia cierta en la tendencia humanista del grupo." [6]

A las características anteriores, hay que añadir una tercera: la *preocupación por lo mexicano y lo hispanoamericano.* La confirmación de este rasgo distintivo la tenemos en la serie de conferencias que, para celebrar el primer centenario de nuestra Independencia, organizó el Ateneo en la Escuela Nacional de Jurisprudencia durante los meses de agosto y septiembre de 1910. Estas conferencias fueron las de Antonio Caso sobre "La filosofía moral de don Eugenio M. de Hostos" (8 de agosto); la de Alfonso Reyes sobre "Los poemas rústicos de Manuel José Othón" (15 de agosto); la de Pedro Henríquez Ureña sobre "La obra de José Enrique Rodó" (22 de agosto); la de Carlos González Peña sobre "El Pensador Mexicano y su tiempo" (29 de agosto), y la de José Vasconcelos sobre "Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas" (12 de septiembre). [7]

Finalmente, caracterizaba a los miembros del Ateneo su *inconformidad con el positivismo*, que era la base ideológica de la dictadura porfirista. Los ateneístas refutaron públicamente esta doctrina: al "darwinismo social", opusieron el "libre albedrío", el "sentimiento de responsabilidad humana" que debe presidir la conducta individual y colectiva; al "fetichismo de la ciencia", la investigación de los "primeros principios", la búsqueda concerniente a las primeras causas de la vida y del mundo; a la actitud de circunscribir la investigación a los hechos positivos, la necesidad de volver a las fuentes puras de la filosofía y de las humanidades. [8] Pedro

6 Alfonso Reyes, *Pasado inmediato y otros ensayos*, p. 50.

7 Justo Sierra y Ezequiel A. Chávez, Subsecretario y Subsecretario respectivamente de Instrucción Pública y Bellas Artes, fueron los patrocinadores de esta serie de conferencias. Con el título de *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, fueron reunidas y publicadas por la imprenta Lacaud, México, 1910. Los miembros del Ateneo dedicaron este volumen a don Pablo Macedo, director de la Escuela de Jurisprudencia.

8 V. Lombardo Toledano, "El sentido humanista de la Revolución mexicana". Revista "Universidad de México", tomo I, Nº 2, diciembre, 1930.

Henríquez Ureña ha definido así esta actitud antipositivista del Ateneo: "Sentíamos la opresión intelectual, junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, demasiado definitiva, para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer a los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón, que fué nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio (¡oh blasfemia!) a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce. Y en la literatura no nos confinamos dentro de la Francia moderna. Leímos a los griegos, que fueron nuestra pasión. Ensayamos la literatura inglesa. Volvimos, pero a nuestro modo, contrariando toda receta, a la literatura española, que había quedado relegada a las manos de los académicos de provincia. Atacamos y desacreditamos las tendencias de todo arte *pompier*; nuestros compañeros que iban a Europa no fueron ya a inspirarse en la falsa tradición de las academias, sino a contemplar directamente las grandes creaciones y a observar el libre juego de las tendencias novísimas; al volver, estaban en aptitud de descubrir todo lo que daban de sí la tierra nativa y su glorioso pasado artístico." [9]

Desde el punto de vista estrictamente filosófico, se manifestaron desde un principio en el seno del Ateneo dos direcciones: la racionalista, idealista, intuicionista y espiritualista de Antonio Caso, y la antiintelectualista, voluntarista, anti-occidental y mística de José Vasconcelos. La primera había de culminar en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, y la segunda en el "monismo estético". Ambas direcciones de pensamiento son las dos bases sólidas sobre las que se finca la cultura filosófica mexicana de nuestros días.

En su obra de renovación cultural, el Ateneo contó con la simpatía y protección de algunos funcionarios del gobierno, que, aunque filiados nominalmente al régimen porfirista, eran inteligencias superiores, bien informadas de las ideas nuevas y dispuestas a secundar aquella obra de renovación intelectual del país. A la cabeza de estos mecenas se hallaban Justo Sierra, Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, don Eze-

---

9 Pedro Henríquez Ureña, "La Revolución y la cultura en México". Revista de Filosofía. Cultura — Ciencia — Educación, año XI, Nº I, enero, 1925. Buenos Aires.

quiel A. Chávez, Subsecretario de la misma, y don Pablo Macedo, Director de la Escuela de Jurisprudencia.

Después del derrumbe de la dictadura porfirista, el Ateneo se incorporó al régimen de Madero. "Mis amigos —escribe Vasconcelos— me nombraron Presidente del Ateneo de la Juventud", no por "homenaje", sino en "provecho de la Institución", cuya "vida económica precaria yo podía aliviar", asegurándole cierta atención del nuevo gobierno e incorporando a casi todos los ateneístas al medio oficial. [10] Con la designación de Vasconcelos, el Ateneo se elevó a la categoría de "Ateneo de México", ampliando considerablemente su radio de acción. Por una parte, se elaboró un programa de "rehabilitación del pensamiento de la raza", que permitió traer a México a varios conferencistas como Pedro González Blanco, José Santos Chocano y Manuel Ugarte. Por otra parte, se imprimió a sus actividades una orientación humanista en favor de la educación del pueblo, creando con este objeto la Universidad Popular Mexicana, "escuadra volante —dice Alfonso Reyes— que iba a buscar al pueblo en sus talleres y en sus centros, para llevar, a quienes no podían costearse estudios superiores ni tenían tiempo de concurrir a las escuelas, aquellos conocimientos ya indispensables que no cabían, sin embargo, en los programas de las primarias." [11]

Lo que fué más tarde el Ateneo, nos lo dice Vasconcelos en estos términos: "Las sesiones del Ateneo concluían cada viernes en algún restaurante de lujo. Ya no era el cenáculo de amantes de la cultura, sino el círculo de amigos con vistas a la acción política. Antonio Caso fué quizás el único que no quiso mezclarse en la nueva situación." [12]

3. *La Universidad Popular Mexicana*

Si el Ateneo representa el aspecto *esotérico* de la renovación cultural emprendida por aquel grupo de autodidactas, la Universidad Popular Mexicana constituye el aspecto *exotérico* de esa misma renovación. El Ateneo es la institución académica que permitió al grupo ponerse en contacto con

10 José Vasconcelos, *Ulises criollo*, p. 464.

11 Alfonso Reyes, *Pasado inmediato*, p. 60.

12 José Vasconcelos, *Op. cit.*, p. 464.

los autores y doctrinas proscritas por el positivismo y la escolástica. La Universidad Popular, es la institución humanista que realiza el contacto de este grupo con el pueblo. Ella significa la salida natural hacia las masas, del rico patrimonio cultural asimilado por los miembros del Ateneo.

Con este fin exotérico los miembros del Ateneo fundaron el 13 de diciembre de 1912 la Universidad Popúlar Mexicana. Esta, se declaraba en sus estatutos, "se propone fomentar y desarrollar la cultura del pueblo en México, especialmente de los gremios obreros", por medio de "conferencias aisladas, cursos, lecturas comentadas, visitas a museos y galerías de arte, excursiones a lugares históricos, arqueológicos, artísticos o pintorescos, y, en general, por los medios que parezcan más adecuados", las conferencias versarán sobre filosofía, ciencias, artes, industrias, y sobre cuanto tienda a acrecentar la cultura popular, quedando excluídas terminantemente "las cuestiones políticas y religiosas". [13]

El gobierno de la Universidad estaba a cargo de un Rector que debía ser miembro del Ateneo, electo por él, y que duraba en su puesto un año. Había, además, un Vice-Rector y un Secretario, nombrados igualmente por el Ateneo. Sus profesores eran: los miembros del Ateneo, estudiantes, profesionistas y otras personas que deseaban colaborar en la obra cutural en favor del pueblo, no debiendo ningún profesor recibir remuneración alguna por sus trabajos.

La Universidad obtenía los fondos para realizar su obra: de las cuotas que daban los miembros del Ateneo, de los auxilios que suministraban las corporaciones extrañas, y de los donativos particulares. El manejo de los fondos estaba bajo la dirección de una "Junta de Gobierno", formada por el Rector, el Vice-Rector y una persona más, electa por el Ateneo. Para dar una idea de los fondos de que llegó a disponer la Universidad Popular por concepto de donativos, basta decir que en el año de 1918, según el informe rendido por su Rector, el doctor Alfonso Pruneda, reunió una existencia de $218,000.00 M. N.

Su primer Rector fué el ingeniero Alberto J. Pani, y su primer Vice-Rector, el doctor Alfonso Pruneda, quien posteriormente quedó al frente de la institución, hasta 1922, fecha en que dejó de funcionar. Al doctor Pruneda corresponde toda la gloria de la Universidad Popular Mexicana,

13 Estatutos de la Universidad Popular Mexicana.

ya que supo mantenerla, con esfuerzo entusiasta y con sabia dirección, durante los 10 años que tuvo de vida.

Colaboraron con el doctor Pruneda en la obra cultural de la Universidad Popular, ya con conferencias, ya con pequeños cursos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Jesús P. Acevedo, Martín Luis Guzmán, Vicente Lombardo Toledano, Enrique González Martínez, Agustín Aragón, Narciso Bassols, Alberto M. Carreño, Antonio Castro Leal, Daniel Cosío Villegas, Luis Enrique Erro, Julio Jiménez Rueda, Federico E. Mariscal, Octavio Medellín Ostos, José y Miguel Palacios Macedo, Rafael Ramos Pedrueza, Jaime Torres Bodet, José Romano Muñoz, Rafael Díaz de León, Carlos Pellicer, Enrique E. Schultz, José Terrés, Francisco Canales, Teófilo Olea y Leyva, Luz Vera, y otros distinguidos intelectuales y artistas.

Sus programas de conferencias y de breves cursos se realizaban en locales como la Alianza de Ferrocarrileros Mexicanos, el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, la Asociación Cristiana de Jóvenes, el Anfiteatro y Departamento de Física de la Escuela Nacional Preparatoria, la Escuela Superior de Comercio y Administración, los templos evangélicos de Gante y Balderas, el Seminario Evangélico, la Asociación Mexicana de Ingenieros y Arquitectos, el Sindicato Mexicano de Electricistas, la Alianza Mercantil Nacional, el Centro Cosmopolita de Dependientes, etc.

La Universidad organizaba también matinés dominicales, con programas en los que figuraban audiciones populares de música, exhibiciones cinematográficas de películas de carácter instructivo, y breves pláticas sobre temas de interés popular. Algunas de estas matinés presentaban rasgos especiales, ya que a los programas literario-musicales se acompañaba la distribución de dulces, pasteles, prendas de ropa, boletos para conciertos musicales o representaciones teatrales, y pequeñas biografías y fotografías de nuestros héroes y hombres de letras, escritas expresamente para repartirse en estos actos.

La Universidad fundó un "Centro Instructivo Recreativo para Obreras y Domésticas", que trabajaba los domingos de 4 a 7, con una asistencia media de 30 obreras, a quienes se impartían clases prácticas de lenguaje, aritmética, cocina, cuidados de hogar, labores femeninas, higiene, moral, pequeñas industrias y prácticas sociales, además de disfrutar de fiestas,

en las que se distribuían "comprobantes de asistencia" que se canjeaban por objetos como peines, cepillos de dientes, jabones, tijeras, etc.

La Universidad llevó a cabo varias publicaciones, entre las que deben mencionarse: Antonio Caso, *Concepto de la filosofía, especialmente de la filosofía moral*; Erasmo Castellanos Quinto, *Las fábulas, la poesía y la pintura*; Martín L. Guzmán, *A propósito de un romance de Guillermo Prieto*; Carlos González Peña, *Los obreros y la prensa, La vida y la obra de Roberto Schumann, Los periódicos insurgentes*; Alfonso Pruneda, *Una plática de higiene sobre diversos animales dañinos al hombre, La conservación en la salud, Vida de Miguel de Cervantes Saavedra, Algunas cosas que deben saber todos acerca de la vacuna, Pasteur, El método Montessori*; Julián Sierra y Domínguez, *El aire*; José Torres Palomar, *El Alcoholismo*; Antonio Castro Leal, *La moneda*; Felipe Sierra, *La moral*; Manuel Torres Torija, *La intuición matemática*; Jesús Villalpando, *Lo que signinifca un periódico moderno*; Federico E. Mariscal, *La patria y la arquitectura nacional*; Jesús Díaz de León, *El vuelo en los animales*; José Terrés, *Lo que debemos hacer para defendernos de las enfermedades infecciosas*; Enrique E. Schultz, *A la memoria de Morelos, El libertador José de San Martín*; Alberto M. Carreño, *La guerra y los intereses económicos*; Genaro Fernández MacGregor, *Jorge Washington*; Alfonso Toro, *La Constitución de Apatzingán*; Manuel Miranda y Marrón, *Elogio del Ing. geógrafo don Francisco Díaz Covarrubias*; Manuel Pérez Amador, *Las maravillas de las ciencias, Telegrafía inalámbrica, ondas de Hertz*; Enrique Santibáñez, *Elogio de don Manuel Orozco y Berra;* Bernardo Reyna, *El Dr. don Agustín Rivera y San Román*; José Terrés, *Elogio del Dr. don José Francisco Jiménez*; Antonia L. Urzúa, *Caracteres de los seres vivientes*; Miguel Salinas, *María Pape Carpentier. Su vida y su obra pedagógica y literaria*; Paul Adam, *A los intelectuales mexicanos*; Rafael Ramos Pedrueza, *El Benemérito de las Américas, En honor de Guillermo Prieto*; Ezequiel A. Chávez, *La imposición del laicismo en las escuelas particulares. El verdadero concepto de la educación y la unión de los mexicanos*; Julio Jiménez Rueda, *Pláticas sobre literatura mexicana*; Alberto María Carreño, *La guerra actual y la dictadura económica del Estado*; Eduardo Lozano, *Beethoven. Su vida y su obra*; Alfonso R. Ochoa, *Las funciones de las glándulas generadoras*; Enrique González Rojo, *"El Jardinero" de Rabindranath Tagore*; Luis Madrid

Mendizábal, *El tratamiento de la sífilis*; Vicente Lombardo Toledano, La influencia de los héroes en el progreso social; Carlos Barajas, *Una silueta. Camilo Desmoulins.* [14]

Con sus cursos y conferencias, con sus publicaciones y conciertos, la Universidad Popular Mexicana contribuyó a difundir muchas corrientes de pensamiento nuevo, así como enormes porciones de saber práctico, despertando en el pueblo el interés no sólo por el saber técnico, sino por el saber puro. Su gran obra cultural representa el primer ensayo serio de educación popular realizado en el país en lo que va del siglo, y es el antecedente de lo que después será la Universidad Obrera de México y la Campaña de Alfabetización Nacional.

La Universidad Popular Mexicana adoptó por lema de su gran obra cultural aquella frase de Justo Sierra: "La ciencia protege a la patria", y dejó de funcionar cuando su principal animador, el doctor Pruneda, se separó de ella.

4. *La Facultad de Filosofía y Letras*

Al mismo tiempo que el Ateneo de la Juventud y la Universidad Popular Mexicana emprendían su renovación cultural en el país, Justo Sierra concebía, desde la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, la creación de la Escuela Nacional de Altos Estudios. El maestro campechano pensaba que, una vez organizada la enseñanza primaria, secundaria, preparatoria y profesional, había que coronarla con una escuela de estudios superiores en donde se pudieran perfeccionar y llevar a un grado más alto los conocimientos obtenidos en las otras instituciones. "Las matemáticas, la física, la química, la biología —decía— se estudian de una manera elemental en la Escuela Preparatoria, y no hay en el campo de la enseñanza mexicana un órgano, una institución, en donde puedan estos estudios llevarse a un grado más alto. En las escuelas profesionales se especializan ciertos ramos, pero no se estudia la ciencia abstracta en sus grados superiores. En vista de esto el gobierno pensó en crear un centro de enseñanza que diera el modo de satisfacer esta necesidad y

14 Alfonso Pruneda, "Informe del Rector de la Universidad Popular Mexicana acerca de los trabajos de la Institución en el año de 1917-1918". Boletín de la U. P. M., tomo IV. México, 1919.

aquilatar los estudios... De manera que este objeto, este plan de enseñanza, fué el que animó al gobierno para proponer la creación de una Escuela de Altos Estudios; pero como era natural, en esta Escuela así organizada, donde las enseñanzas pasarán a un grado superior, habrá como complemento una especie de centro de investigación científica, en donde estos conocimientos ya adquiridos pueden aplicarse, para hacer entrar a México entre los pueblos que trabajan constantemente por la elaboración del progreso intelectual". [15]

Inspirado en esta finalidad, el gobierno de Porfirio Díaz expidió el 7 de abril de 1910 la Ley Constitutiva de la Escuela Nacional de Altos Estudios, cuyo texto fué preparado por el propio Sierra.

Los objetivos de esta Escuela, se decía en la ley, serán: "perfeccionar, especializándolos y subiéndolos a un nivel superior, estudios que en grados menos altos se hagan en las Escuelas Nacionales Preparatoria, de Jurisprudencia, de Medicina, de Ingenieros y de Bellas Artes, o que estén en conexión con ellos; proporcionar a sus alumnos y a sus profesores los medios de llevar a cabo metódicamente investigaciones científicas que sirvan para enriquecer los conocimientos humanos, y formar profesores de las escuelas secundarias y profesionales".

En la propia ley se decía que la Escuela de Altos Estudios tendría tres secciones: la primera, "de Humanidades, comprenderá: las lenguas clásicas y las lenguas vivas, las literaturas, la filología, la pedagogía, la lógica, la psicología, la ética, la estética, la filosofía y la historia de las doctrinas filosóficas"; la segunda, "de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, abrazará la matemática en sus formas superiores y las ciencias físicas, químicas y biológicas", y la tercera, "de Ciencias Sociales, Políticas y Jurídicas, comprenderá todas las que tienen por base o por objeto fenómenos sociales". [16]

Así concebida la Escuela Nacional de Altos Estudios, fué inaugurada el 18 de septiembre de 1910 con una disertación del maestro Ezequiel A. Chávez, Subsecretario de Instrucción Pública y Bellas Artes. El doctor Porfirio Parra fué designado primer director de la Escuela. Un grupo de profesores jóvenes, salidos en su mayoría del Ateneo de la Juventud,

---

15 Justo Sierra, "La educación nacional". Tomo VIII de las Obras Completas. Universidad Nacional Autónoma de México, 1948, p. 312.

16 Diario Oficial, sábado 9 de abril, 1910.

como Antonio Caso, Alfonso Reyes, Pedro Enríquez Ureña, Luis G. Urbina y Carlos Lazo, quedó incorporado a la nueva institución. A su lado, los distinguidos sabios extranjeros James Marck Baldwin y Franz Boas impartieron enseñanzas en calidad de profesores extraordinarios, el primero sobre psicología, sociología e historia de la psicología, y el segundo sobre antropología general, estadística en materia de antropología, y métodos de estudio de las lenguas indias.

Apenas surgida la nueva institución empezó a ser objeto de ataques. En el mes de mayo de 1912, al discutirse en la Cámara de Diputados los presupuestos de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, el diputado José María Lozano, uno de los oradores más aplaudidos en el país, atacó la partida destinada a sostener la Universidad y la Escuela de Altos Estudios, pidiendo la desaparición de ambas instituciones, ya que su fundación no había tenido más objetivo que "llenar un número del Centenario" y "arrojar un puñado de polvo de oro a los ojos de las naciones que concentraban sus miradas en México", cuando este "completaba cien años de haber proclamado su independencia política de España". [17]

En diciembre del mismo año, Agustín Aragón y Horacio Barreda pedían, desde las columnas de la "Revista Positiva", la supresión de la Universidad y de la Escuela de Altos Estudios, porque al lado de "millones de seres que aún no saben leer", estas instituciones son para nosotros "un vistoso traje de lujo que resulta irrisorio, es un *frac* que queremos usar, careciendo de calzado". [18]

La Escuela Nacional de Altos Estudios, tras de vencer estas y otras incomprensiones políticas, funcionó hasta 1924, año en que por decreto del 23 de septiembre expedido por el presidente Alvaro Obregón, cambió su nombre por el de Facultad de Filosofía y Letras. Tres meses después de esta fecha, el general Plutarco Elías Calles, dando muestras de una profunda incomprensión para la filosofía y la cultura superior, suprimió por decreto del 23 de diciembre el subsidio a la Facultad de Filosofía y Letras, teniendo ésta que vivir durante un año como institución

17 Ezequiel A. Chávez, *Tres conferencias. La vida y la obra de tres profesores ilustres de la Universidad Nacional de México*, p. 63. México, 1937.

18 "Las universidades y la Universidad Nacional de México". Artículo de Agustín Aragón y Horacio Barreda. "Revista Positiva", Nº 154. 2 de diciembre de 1912.

libre de enseñanza, gracias a que sus profesores siguieron prestando sus servicios sin retribución alguna.

Después del movimiento universitario de 29, que culminó con la declaración de autonomía de la Universidad, la Facultad de Filosofía y Letras ha venido ocupando en la ley orgánica el sitio más alto en la jerarquía de escuelas universitarias. Modificando desde entonces sus planes de estudio, ha procurado acercarse al tipo de las escuelas o facultades alemanas.

En la Facultad de Filosofía y Letras existen actualmente varias secciones: la de Filosofía, la de Letras, la de Historia, la de Geografía, la de Antropología, la de Educación y la de Psicología. Los estudios relativos a estas secciones se hacen por semestres. Los grados que se otorgan son los de *Maestro* y *Doctor* en cada una de las especialidades mencionadas. Para obtener el grado de Maestro se requiere haber alcanzado antes el de Bachiller, y seguir los cursos que el Plan de Estudios señala para cada una de las especialidades. El de Doctor se obtiene después de ser Maestro, necesitándose además hacer seis cursos monográficos y poseer el conocimiento de dos lenguas muertas y dos vivas. Las tésis para ambos grados deben ser sostenidas por el aspirante ante un jurado de cinco maestros designados por el director de la Facultad. [19]

Han sido directores de la Facultad, además de Porfirio Parra, Jesús Díaz de León, Antonio Caso, Ezequiel A. Chávez, Miguel E. Schultz, Alfonso Pruneda, Daniel M. Vélez, Balbino Dávalos, Pedro de Alba, Enrique O. Aragón, Mariano Silva y Aceves, Eduardo García Máynez, Julio Jiménez Rueda, Pablo Martínez del Río y Samuel Ramos.

Puede decirse que en tres direcciones se ha orientado la enseñanza de la Facultad de Filosofía y Letras: hacia el cultivo de las humanidades, hacia el establecimiento de la libertad de cátedra y hacia el estudio de la realidad mexicana.

Fué Pedro Henríquez Ureña quien, en 1914, definió la dirección humanística de nuestra institución. En ese año, al inaugurarse las clases de la Escuela Nacional de Altos Estudios, pronunció un discurso que, a juicio de muchos, es el mejor elogio que se ha hecho en México de las humanidades. "Las humanidades, viejo timbre de honor en México —decía—, han de ejercer su sutil influjo espiritual en la reconstrucción

19 Véase el "Anuario de la Facultad de Filosofía y Letras", 1944.

que nos espera. Porque ellas son más, mucho más, que el esqueleto de las formas intelectuales del mundo antiguo: son la musa portadora de dones y de ventura interior, *fors clavigera* para los secretos de la perfección humana.

"Para los que no aceptamos la hipótesis del progreso indefinido, universal y necesario, es justa la creencia en el milagro helénico... El pueblo griego introduce en el mundo la inquietud del progreso. Cuando descubre que el hombre puede individualmente ser mejor de lo que es y socialmente vivir mejor de como vive, no descansa para averiguar el secreto de toda mejora, de toda perfección. Juzga y compara; busca y experimenta sin tregua: no le arredra la necesidad de tocar a la religión y a la leyenda, a la fábula social y a los sistemas políticos. Mira hacia atrás, y crea la historia; mira al futuro, y crea las utopías, las cuales, no lo olvidemos, pedían su realización al esfuerzo humano. Es el pueblo que inventa la discusión; que inventa la crítica. Funda el pensamiento libre y la investigación sistemática. Como no tiene la aquiescencia fácil de los orientales, no sustituye el dogma de ayer con el dogma predicado de hoy: todas las doctrinas se someten a examen, y de su perpetua sucesión brota, no la filosofía ni la ciencia, que ciertamente existieron antes, pero sí la evolución filosófica y científica, no suspendida desde entonces en la civilización europea.

"El conocimiento del antiguo espíritu griego es para el nuestro moderno fuente de fortaleza, porque lo nutre con el vigor puro de su esencia prístina y aviva en él la luz flamígera de la inquietud intelectual. No hay ambiente más lleno de estímulo: todas las ideas que nos agitan provienen, sustancialmente, de Grecia, y en su historia las vemos afrontarse y luchar desligadas de los intereses y prejuicios que hoy las nublan a nuestros ojos.

"Pero Grecia no es sólo mantenedora de la inquietud del espíritu, del ansia de perfección, maestra de la discusión y de la utopía, sino también ejemplo de toda disciplina. De su actitud crítica nace el dominio del método, de la técnica científica y filosófica; pero otra virtud más alta todavía la erige en modelo de disciplina moral. El griego deseó la perfección, y su ideal no fué limitado, como afirmaba la absurda crítica histórica que le negó sentido místico y concepción de infinito, a pesar de los cultos de Dionisos y Deméter, a pesar de Pitágoras y de Meliso,

a pesar de Platón y de Eurípides. Pero creyó en la perfección del hombre como ideal humano, por humano esfuerzo asequible, y preconizó como conducta encaminada al perfeccionamiento, como *prefiguración* de la perfecta, la que es dirigida por la templanza, guiada por la razón y el amor. El griego no negó la importancia de la intuición mística, del *delirio* —recordad a Sócrates—, pero a sus ojos la vida superior no debía ser el perpetuo éxtasis o la locura profética, sino que había de alcanzarse por la *sofrosine.* Dionisos inspiraría verdades supremas en ocasiones, pero Apolo debía gobernar los actos cotidianos.

"Ya lo veis; las humanidades, cuyo fundamento necesario es el estudio de la cultura griega, no solamente son enseñanza intelectual y placer estético, sino también, como pensó Matthew Arnold, fuente de disciplina moral. Acercar a los espíritus a la cultura humanística es empresa que augura salud y paz".[20]

Por lo que ve a la libertad de cátedra, nadie mejor que Antonio Caso ha definido y señalado la importancia que tiene este postulado en la vida académica de nuestra escuela. En 1933, ante la amenaza del Estado de imponer el marxismo en la Universidad, el maestro Caso hablaba así de la libertad de pensamiento: "¿Aboliremos en la Facultad de Filosofía y Letras la libertad de pensamiento? ¿Cesará de inspirarnos en la cátedra de filosofía la majestad augusta de la Academia Platónica? ¿Ya no discutiremos, peripatéticamente, por los amplios claustros de San Ildefonso? ¿Hemos de renegar del espiritualismo de Descartes, de Pascal, de Malebranche, de tantos otros ingenios peregrinos que son lustre y ornato del humano entendimiento? ¿El idealismo de un Kant, de un Fichte, de un Hegel, se va a trocar por tanta miseria? ¿No oiremos el grito estridente y magnífico de Zarathustra, que nos muestra al Superhombre como sentido profundo de la tierra? ¿Será todo esto ideología burguesa y maldita? Y, ¿las palabras de perdón de Jesucristo se desterrarán de la conciencia de los universitarios mexicanos?... Entonces, yo reniego de esa proterva Universidad enemiga de la cultura humana, y procuraré combatirla con todas las armas que a mi mano se encuentren; porque lo único que distingue al hombre del rebaño, es el mundo de los valores, reflejado en la

---

20 Pedro Henríquez Ureña, "La cultura de las humanidades". Discurso pronunciado en la Escuela Nacional de Altos Estudios, con motivo de la inauguración de cursos de 1914.—Revista de Ciencias Sociales, T. I. Nº 4, noviembre de 1930.

luz de la inteligencia, la pureza de su conciencia y la energía de su voluntad, que sirven de vehículo al Bien". [21]

Gracias a la libertad de cátedra, tan heroicamente defendida por el maestro Caso, la Facultad de Filosofía y Letras ha abierto a sus profesores y estudiantes los horizontes del pensamiento contemporáneo, y asegurado el respeto a la dignidad de quienes en México cultivan la filosofía. Gracias a esta libertad, se han podido reflejar en nuestra escuela las principales direcciones filosóficas de nuestros días que luchan en los medios cultos de Europa y de Norteamérica. La "filosofía perenne", el neokantismo de Marburgo y de Baden, el historicismo, el realismo hartmanniano, el existencialismo germano francés y el neonaturalismo sajón, son corrientes de pensamiento que hoy se cultivan en nuestra escuela y que coexisten sin llegar a ser enemigas intolerantes. Sólo el positivismo anticuado carece de partidarios. En cuanto al marxismo, que tampoco cuenta con titular docente, hay que recordar que en 1939 el maestro Caso, siendo director de la Escuela, buscaba con ahinco un profesor competente para la enseñanza filosófica del materialismo histórico, capaz de dar en las aulas algo más que pura declamación vacía de contenido filosófico, lamentándose de no haber tenido la buena fortuna de hallarlo.

Por lo que toca al conocimiento de la realidad mexicana, ya desde 1910 el maestro Justo Sierra, al inaugurar la Universidad Nacional de México, apuntaba la necesidad de hundir las raíces de la cultura filosófica en las entrañas mismas de la mexicanidad. "No se concibe en los tiempos nuestros —decía— que un organismo creado por una sociedad que aspira a tomar parte cada vez más activa en el concierto humano, se sienta desprendido del vínculo que lo uniera a las entrañas maternas para formar parte de una patria ideal de almas sin patria; no, no será la Universidad una persona destinada a no separar los ojos del telescopio o del microscopio, aunque en torno de ella una nación se desorganice; no la sorprenderá la toma de Constantinopla, discutiendo sobre la naturaleza de la luz del Tabor.

"El nuevo hombre que la consagración a la ciencia forme en el joven neófito que tiene en las venas la savia de su tierra y la sangre de su pueblo, no puede olvidar a quién se debe y a quién pertenece; el *sursum corda* que brote de sus labios al pie del altar, debe dirigirse a los que con

21 Antonio Caso, *Nuevos discursos a la nación mexicana.*

él han amado, a los que con él han sufrido; que ante ellos lleve, como una promesa de libertad y redención, la hostia inmaculada de la verdad. Nosotros no queremos que en el templo que se erige hoy se adore una Atena sin ojos para la humanidad y sin corazón para el pueblo, dentro de sus contornos de mármol blanco; queremos que aquí vengan las selecciones mexicanas en teorías incesantes para adorar a *Atena promakos*, a la ciencia que defiende a la patria". [22]

Aunque esta orientación hacia la mexicanidad de nuestra cultura filosófica había sido señalada por el maestro Sierra, es hasta recientemente cuando nuestra Facultad de Filosofía y Letras ha comenzado a aventurarse seriamente por estos senderos. A Samuel Ramos debemos esta orientación. En 1941 funda en la Facultad la cátedra de Historia de la Filosofía en México, hecho que señala todo un acontecimiento en los estudios filosóficos del país, porque a partir de entonces se inicia un movimiento que, preocupado por investigar nuestra tradición filosófica, ha dado por resultado la publicación de una serie de libros histórico-filosóficos, que representan el esfuerzo más valioso de la cultura patria en los últimos años.

5. *El Centro de Estudios Filosóficos*

Un órgano auxiliar de la Facultad de Filosofía y Letras ha sido el Centro de Estudios Filosóficos, fundado por el maestro Antonio Caso y el licenciado Eduardo García Máynez en diciembre de 1945.

El Centro de Estudios Filosóficos, se lee en sus estatutos, persigue las siguientes finalidades: "difundir la cultura filosófica en todas sus manifestaciones, dentro y fuera de la Universidad"; "fomentar en todo el país los trabajos de investigación en materias filosóficas, dándolos a conocer por medio de conferencias, publicaciones o cursos especiales"; "cultivar los estudios históricos sobre el pensamiento filosófico de nuestro país y, en general, de los países americanos"; "sostener relaciones de intercambio intelectual con otros centros de cultura, mexicanos y extranjeros"; "formar una biblioteca y una hemeroteca de filosofía y de

22 Justo Sierra, discurso pronunciado en el acto de inauguración de la Universidad Nacional, el 22 de septiembre de 1910.

disciplinas conexas"; "organizar un servicio informativo sobre las actividades filosóficas en el país", y "formar un Directorio Filosófico Americano".

Para la realización de estos fines, se dispuso que el Centro se formara de un Presidente, un Director de Trabajos, un Secretario, un Tesorero, y miembros numerarios, correspondientes y asociados, estipulándose que "podrán ser miembros numerarios todos los profesores titulares de filosofía de la Universidad Nacional de México que lo soliciten"; "que tendrán también la calidad de numerarios las personas que, sin pertenecer al cuerpo docente de la Universidad, se hayan distinguido por sus trabajos filosóficos y sean electas por la mayoría de los miembros numerarios"; que "serán miembros correspondientes los profesores de disciplinas filosóficas o cultivadores distinguidos de la filosofía que no residan en el Distrito Federal y sean electos por la mayoría de los miembros numerarios", y que "podrán formar parte del Centro, en calidad de asociados, quienes sin ser profesores de la Universidad Nacional de México, tengan el grado de Maestro o de Doctor en filosofía, o los pasantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad".

Desde su fundación el Centro ha venido desarrollando una serie de trabajos, cuya importancia está fuera de duda. Entre éstos, ocupa un lugar especial la formación de su rica biblioteca, especializada en obras de las diversas ramas de la filosofía. Comenzó a formarse mediante la aportación espontánea y desinteresada de ejemplares cedidos por sus propios miembros, hasta que en el año de 1945 la Fundación Rockefeller le hizo un donativo de $4,500 dólares, destinados especialmente a su enriquecimiento, lográndose reunir en la actualidad cerca de 4,000 volúmenes de obras seleccionadas especialmente por catedráticos distinguidos.

La biblioteca presta valiosos servicios a los miembros del Centro, ofreciéndoles los instrumentos indispensables para sus investigaciones, así como también a todos los estudiosos que desean utilizar sus volúmenes, para lo cual está abierta al público diariamente, hallándose ubicada en el interior del edificio de Mascarones. Como anexo a la biblioteca, funciona una hemeroteca también de filosofía, la cual se ha ido acrecentando cada vez más con el intercambio cultural y el canje que sostiene, a través de su revista "Filosofía y Letras", con las universidades e instituciones de cultura que editan revistas en los países de Latino y Norteamérica.

Otra obra realizada por el Centro es su revista "Filosofía y Letras", fundada en 1941 por el licenciado Eduardo García Máynez. Su publicación se hace cada 3 meses, habiendo aparecido hasta la fecha, sin interrupción, 35 volúmenes de 250 páginas cada uno. No es exagerado decir que esta publicación es una de las más estimadas en los centros intelectuales de las dos Américas. En sus columnas colaboran los pensadores que mejor representan el pensamiento filosófico actual de México y de los países extranjeros.

Capítulo importante en las labores desarrolladas por el Centro es la publicación de diversas obras, entre las que se encuentran las siguientes: Kant, *Filosofía de la historia.* (Prólogo y traducción de Eugenio Imaz); Vico, *La ciencia nueva.* (Prólogo y traducción de José Carner); Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales.* (Prólogo de Eduardo Nicol y traducción de Edmundo O'Gorman); Husserl, *Meditaciones cartesianas.* (Prólogo y traducción de José Gaos); Hume, *Diálogos sobre religión natural.* (Prólogo de Eduardo Nicol y traducción de Edmundo O'Gorman); *Los presocráticos.* Tres poemas primitivos de la filosofía griega. (Traducción y Prólogo de Juan David García Bacca); Eduardo García Máynez, *Etica*; Joaquín Xirau, *Lo fugaz y lo eterno*; E. S. Brightman, *Una filosofía de los ideales*; A. Caso, *Positivismo, neo-positivismo y fenomenología*; J. Vasconcelos, *El realismo científico*; J. D. García Bacca, *El poema de Parménides*; S. Ramos, *Historia de la filosofía en México*; J. Roura Parella, *Spranger y las ciencias del espíritu;* Stern, *La filosofía de los valores*; A. Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*; J. Serra Hunter, *El pensamiento y la vida*; Fray Alonso de la Vera Cruz, *Los libros del alma.* (Traducción y notas de Oswaldo Robles); Eduardo García Máynez, *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico*; Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia,* y Edmundo O'Gorman, *Justo Sierra y los orígenes de la Universidad Nacional de México 1910.*

La valiosa obra cultural que el Centro había realizado ya en el año de 1945, mereció el estímulo de la Fundación Rockefeller, quien por mediación del doctor William Berrein, Subdirector del Departamento de Humanidades de la Fundación, otorgó al Centro ese año un donativo por la cantidad de 10,500 dólares, destinados especialmente a fomentar la investigación entre sus miembros. Esta suma permitió conceder en el año de 1945 cuatro becas de $1,500 dólares anuales cada una, siendo

los beneficiados Samuel Ramos, para investigar una *Introducción al estudio de la estética*; Francisco Larroyo, para investigar *La filosofía en Norteamérica*; José Fuentes Mares, para investigar *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*, y Eduardo Nicol, para investigar *La idea del hombre*. Con el resto del donativo se concedieron para el año siguiente otras tres becas, habiendo resultado favorecidos con ellas Eduardo García Máynez, para investigar *La definición del derecho*; Agustín Yáñez, para investigar *Formas de resentimiento en la educación nacional*, y Juan Manuel Terán para investigar *La filosofía de la razón vital en España*. El favorecido con la última de las becas de la fundación fué, en 1947, Leopoldo Zea, para investigar *La filosofía en la conciencia americana*.

Con motivo del Cuarto Centenario de la fundación de la Real y Pontificia Universidad de México, el Centro de Estudios Filosóficos viene elaborando, desde el año pasado, un plan de investigaciones sobre *Historia del pensamiento filosófico mexicano*. El plan es patrocinado económicamente por la Universidad Nacional Autónoma de México, y las investigaciones se han encomendado a miembros del Centro. La primera se encomendó a Edmundo O'Gorman y comprende la *Historia de las ideas en torno al descubrimiento de América*; la segunda a José María Gallegos Rocafull y comprende la *historia del pensamiento filosófico mexicano en los siglos* XVI *y* XVII; la tercera a José Gaos y comprende la *Historia del pensamiento filosófico mexicano en el siglo* XVIII, y la cuarta a Juan Hernández Luna y comprende la *Historia del pensamiento filosófico mexicano en la actualidad*. Este plan se completará con dos investigaciones más, que comenzarán en 1950 y que comprenderán dos monografías sobre *Historia del pensamiento filosófico Mexicano en el siglo* XIX e *Historia de las ideas estéticas en México*.

Además de estas labores, el Centro ha venido organizando una serie de discusiones públicas sobre temas filosóficos, que han despertado mucho interés entre los asistentes, creándole a la filosofía un público permanente y entusiasta. Muchas son las reuniones de este tipo que se han celebrado, pero las más importantes son las del doctor Joaquín Xirau sobre "Substancia y accidente"; la del doctor José Gaos sobre "El concepto de la filosofía"; la del doctor Luis Recaséns Siches sobre "El libre albedrío"; la del doctor Patrick Romanell sobre "Un ensayo de naturalismo crítico";

la del doctor Juan David García Bacca sobre "Historia esquemática de los conceptos de finito e infinito"; la de Samuel Ramos sobre "El perfil del hombre y la cultura en México"; la de José Vasconcelos sobre "La raza cósmica"; la de José Gaos sobre "¿Es el historicismo un relativismo escéptico?"; la de Eduardo García Máynez sobre "Relatividad de los valores jurídicos", y la de Luis López Mesa sobre la "Filosofía de la cultura americana".

Diversos homenajes ha organizado también el Centro para patentizar públicamente su admiración a los filósofos desaparecidos, cuyos aniversarios han acaecido en los últimos nueve años. Entre éstos destácanse el *Homenaje a Bergson,* ofrecido por José Gaos, Eduardo Nicol, Emile Noulet, Samuel Ramos, Oswaldo Robles, José Vasconcelos y Joaquín Xirau; el *Homenaje a Nietzsche,* ofrecido por José Gaos; el *Homenaje a Leibnitz,* ofrecido por Juan García Bacca; el *Homenaje a Antonio Caso,* ofrecido por Eduardo García Máynez, José Gaos, Oswaldo Robles, Samuel Ramos, Juan Hernández Luna, Juan David García Bacca, Luis Recaséns Siches, Juan Manuel Terán, Leopoldo Zea, Patrick Romanell y Edgar Scheffield Brightman; el *Homenaje a Cervantes,* ofrecido por Juan David García Bacca, Julio Jiménez Rueda, José Gaos, Francisco Monterde y Rafael Altamira, y el *Homenaje a Goethe,* ofrecido por José Gaos, José Mª Gallegos Rocafull, Francisco Monterde. Iso Brante y Rudolf Steiner.

La meritoria obra realizada por el Centro de Estudios Filosóficos, ha merecido el reconocimiento de instituciones extranjeras que han enviado visitantes ilustres a establecer relaciones culturales con el Centro, contándose entre éstos a Erwin Edman, de la Universidad de Columbia; a Patrick Romanell, de la misma Univesidad; a Cornelius Krucé, de la Asociación Norteamericana de Filosofía; a Ricieri Frondizi, de la Universidad de Buenos Aires; a Filmer C. Northrop, de la Universidad de Yale; a Roberto Agramonte, de la Universidad de la Habana, y a William Berrien, de la Universidad de Harvard.

Finalmente conviene hacer notar que, como un reconocimiento a su obra realizada, la Universidad Autónoma de México, durante el rectorado del doctor Alfonso Caso, acordó elevar el Centro de Estudios Filosóficos a la categoría de "Instituto Univesitario", en igualdad de condiciones con los demás institutos de investigación que funcionan dentro de la Universidad.

6. *El Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica*

Dentro de la Facultad de Filosofía funciona también el Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica, fundado por Francisco Larroyo en 1937. Lo forman, además de su fundador, Guillermo Héctor Rodríguez, Alberto Díaz Mora, Alfonso Juárez, Eduardo Rivas Juárez, Enrique Espinosa, Otila Boone, Margarita Talamás, Juan Manuel Terán, Alberto T. Arai, Miguel Bueno González, Eli de Gortari, Miguel Bueno Malo, Angel Rodríguez Cartas, Fausto Terrazas, Celia Garduño, Francisco Amezcua, Matías López Chaparro y Ernesto Scheffler, que son en total el grupo que profesa en México la filosofía neokantiana.

La presentación en público del Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica se hizo con gran despliegue de publicidad. En los marcos de las aulas más visibles de la Facultad de Filosofía, se pusieron, como si se tratara de una agencia comercial, placas de metal con los rótulos de "Neokantianos de México", "Gaceta Filosófica", "Aula Kant", "Aula Hegel", "Aula Leibnitz", "Aula Platón", que todavía hoy podrán encontrar quienes visiten el patio principal del edificio de Mascarones.

En 1941 el Círculo empezó a publicar la "Gaceta Filosófica" de los neokantianos de México. La aparición de esta publicación *sui generis*, había de regirse por el ritmo de las estaciones del año: invierno, verano, primavera, otoño; pero hasta hoy no han aparecido sino los números de *verano* de 1945, 1946 y 1947, los números de *primavera* de 1941 y 1943 y los números de *invierno* de 1946 y 1947. La "Gaceta", como se ve, no ha tenido ningún otoño en los nueve años que lleva de publicarse, y ni siquiera los nueve inviernos, veranos y primaveras que a estas alturas había de contar.

Aunque órgano oficial del neokantismo mexicano, la "Gaceta" ha sido hasta hoy una publicación demasiado raquítica, tanto por lo que ve a su presentación como a su contenido. Escasa de páginas y mal impresa, carece de una columna vertebral de "secciones", que articule el material que en ella aparece. La mayor parte de cada número se llena con las reproducciones de textos de Platón, Plotino, Kant, Nietzsche, Cohen, Husserl, Kinkel, Windelband, etc., traducidos al español, pero sin estar precedidos o seguidos de algún comentario o exégesis. El resto se completa con la transcripción de los "índices" de las obras de los *clásicos*

del idealismo que los propios neokantianos están traduciendo, y cuya impresión se viene anunciando desde hace tiempo. En cuanto a artículos originales, sólo de vez en cuando aparece alguno de Guillermo Héctor Rodríguez, que ocupa un número entero de la "Gaceta". A esto se debe que el órgano oficial de los neokantianos de México, no obstante que se distribuye gratuitamente, sea una publicación silenciosa e inadvertida.

A partir de 1947 la Secretaría de Educación Pública otorgó un subsidio al Círculo de Amigos de la Filosofía Crítica y a la "Gaceta" de los neokantianos de México, que permitió la inauguración de la biblioteca "Hermann Cohen" (hasta hoy sin libros) y la organización de una serie de conferencias sobre el "Sistema de la filosofía crítica", que se prometió publicar en un volumen especial que aún no aparece.

La actividad más reciente del Círculo ha sido el ciclo de 24 conferencias sobre temas estéticos, que se llevó a cabo en el aula "José Martí" durante los meses de abril a noviembre de 1949, y cuyo programa fué como sigue: Miguel Bueno González, "El idealismo estético" (22 de abril); Celia Garduño, "La estética en Platón, Kant y Cohen" (29 de abril); Francisco Xavier Amezcua, "El problema de la estética sistemática" (6 de mayo); Miguel Bueno Malo, "El concepto de la legalidad" (3 de junio); Angel Rodríguez Cartas, "La legalidad del sentimiento puro y la construcción de la conciencia" (10 de junio); Alberto Díaz Mora, "El concepto de lo bello y sus momentos" (17 de junio); Pedro Rojas Rodríguez, "El humor" (24 de junio); Juan Pablo Quintana, "La poesía como lenguaje de las artes" (1º de julio); Pedro Rodríguez, "La epopeya" (8 de julio); Francisco Xavier Amezcua, "La lírica" (26 de agosto); Fausto Terrazas Sánchez, "El drama" (12 de agosto); Juan Pablo Quintana, "La novela" (19 de agosto); Ernesto Scheffler Voguel, "La música" (continuación) (2 de septiembre); Miguel Bueno González, "La idea dramática en las obras de Mozart" (23 de septiembre); Alberto T. Arai, "La arquitectura" (30 de septiembre); Elí de Gortari, "La plástica" (2ª parte, 14 de octubre); Guilermo H. Rodríguez, "La pintura" (21 de octubre); José Luis Patiño, "La erótica en la poesía y en la mística" (28 de octubre); Matías López Chaparro, "La educación estética" (11 de noviembre); Francisco Larroyo, "Estética y filosofía en la educación" (18 de noviembre); Guilermo H. Rodríguez, "Miradas retrospectiva y prospectiva" (25 de noviembre).

7. *La Mesa Redonda de Filosofía*

En 1945 un grupo de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras fundó una simpática sociedad para dialogar sobre diferentes temas filosóficos, a la que dió por nombre Mesa Redonda de Filosofía. Formaron el grupo: Amador Vázquez, Daniel Márquez M., Eusebio Castro B., Francisco Leza de Anda, Gregorio López, Héctor Vega Flores, Jesús Zamarripa G., Juan P. Quintana, Luis Escobar, Vicente García y W. Patricio O'Leary Rodier.

El espíritu que animó al grupo al fundar la Mesa Redonda, no fué un espíritu sectario que va en busca de prosélitos en favor de una determinada doctrina, sino un afán ilimitado de verdad. Quienes nos dedicamos al filosofar, ha escrito su Secretario, debemos "ser incansables en la búsqueda y aseguramiento de la verdad. En la verdad nos va la entraña misma de nuestro ser, y, como nuestro ser, también aquélla sufre violencia y está en tensión. Y cada día se hace . . . No son otros los motivos que nos han llevado a dialogar de manera permanente en el seno de la Mesa Redonda de Filosofía . . . Quienes pertenecemos a ella: realistas o idealistas, tomistas o neokantianos, historicistas o personistas; ya sea como iniciados o reafirmados en el sistema, o como domiciliados en una choza provisional, al estilo del iniciador de la filosofía moderna: todos queremos aclarar nuestra fisonomía y perfeccionarla; definir y solidificar nuestra posición y actitud en el roce y comunicación del diálogo griego, en el calor y habilidad saludable de la agilidad dialéctica". [23]

Las primeras sesiones de la Mesa Redonda empezaron en la casa del socio W. Patricio O'Leary Rodier, pero a partir de 1947 han tenido lugar en el aula "Platón" de la Facultad de Filosofía y Letras. Las sesiones son quincenales y se desenvuelven así: la directiva de la Mesa designa previamente a dos de sus miembros, uno en calidad de "ponente" y otro de "replicante". El día de la sesión se invita a un profesor de la Facultad para que presida y dirija los debates. En presencia del público, el ponente hace la exposición del tema y en seguida el replicante empren-

---

23 Eusebio Castro, editorial de "Logos", revista de la Mesa Redonda de Filosofía, Nº I, junio-agosto, 1949.

de la refutación. Después de la exposición y réplica, los demás socios toman parte, ya sea en favor o en contra del sustentante o del replicante.

Además de las reuniones quincenales, la Mesa organiza conferencias y diálogos con catedráticos de la Facultad, que son trasmitidos por Radio Universidad. Ultimamente, el entusiasmo de sus miembros se ha canalizado hacia la publicación de la revista "Logos", de la que ha aparecido el primer número, que contiene las primicias de las actividades desarrolladas por la Mesa Redonda.

8. *La Universidad Obrera de México*

En 1936 un grupo de intelectuales marxistas funda la Universidad Obrera de México, figurando como su director Vicente Lombardo Toledano, y como su secretario Alejandro Carrillo.

La finalidad principal de esta institución era el cultivo y difusión de la filosofía marxista, con objeto de crear en la clase trabajadora de México "la conciencia de su misión histórica". Esta conciencia, se decía, "ha de formarse principalmente por dos medios: dándoles una noción exacta de la vida y del mundo, basada en principios confirmados por la experiencia, con exclusión de las ideas metafísicas sin arraigo en la realidad, para que puedan explicarse el lugar que ocupa el hombre en el universo y la interacción que liga en su constante devenir al pensamiento y a la materia, como partes inseparables y fundamentales de todo lo que existe; y, además, proporcionando a los trabajadores el conocimiento concreto del país en que viven; la estructura física, la organización económica, el sistema social de la nación mexicana.

"No basta ser explotado para constituirse en un factor revolucionario; es menester tener conciencia de que se es explotado, y esta conciencia sólo surge como producto de un análisis del momento histórico en que se vive, el cual requiere, a su vez, un juicio sobre todo el proceso de la historia, que a su turno exige el conocimiento de la evolución general de la naturaleza. Sin teoría revolucionaria, como dijo Lenin, no hay acción revolucionaria; pero es preciso hacer ver que no puede existir una teoría revolucionaria de la lucha social, si no se tiene una noción científica del universo". [24]

24 Folleto de la Universidad Obrera de México, 1937.

La Universidad Obrera trataba de llenar su cometido a través de una red de escuelas, departamentos e institutos, que eran la Escuela Superior Obrera Karl Marx (Director: Víctor Manuel Villaseñor); Escuela de Derecho Obrero (Director: Xavier Icaza); Escuela de Preparación Sindical (Director: Vicente Lombardo Toledano); Escuela de Cooperativismo (Director: Federico Bach); Escuela de Lenguas Vivas (Director: Demetrio Sokolov); Escuela para Extranjeros (Director: Alejandro Carrillo); Departamento de Cine (a cargo del Consejo Directivo de la Universidad); Departamento Editorial (a cargo del Consejo Directivo de la Universidad); Departamento de Educación Física (Director: Antonio Ramírez Laguna); Departamento de Cursos por Correspondencia y de Centros Foráneos (Director: Rodrigo García Treviño); Hogar de Vacaciones (a cargo de un Consejo Directivo); Departamento Biotipológico (Director: Leopoldo Ancona); Museo de las Religiones (Director: Enrique Díaz de León); y Biblioteca y Hemeroteca (Director: Agustín Yáñez).

Entre las publicaciones que la Universidad Obrera hacía, por conducto de su Departamento Editorial, deben mencionarse: "Futuro", revista mensual de cultura popular; "U. O.", revista trimestral de cultura moderna; "Mexican Labor News", publicación semanal en inglés; *Biología y marxismo* de Marcel Prenant; *Historia del pensamiento socialista* de Jesús Silva Herzog; *Trayectoria* de Xavier Icaza; *Un viaje al mundo del porvenir* de Vicente Lombardo Toledano y Víctor Manuel Villaseñor; *Ha caído una estrella* de Vicente Lombardo Toledano; *El Karl Marx de Laski* de Francisco Zamora; *Llanto del Sureste* de Vicente Lombardo Toledano; *Principios de la ciencia de la evolución* de M. Velyaev, y varios folletos sobre diferentes cuestiones sociales.

Además de las labores docentes y editoriales, la Universidad Obrera de México tenía establecido un servicio de cursos por correspondencia, que, mediante una cuota módica de cuatro a tres pesos anuales, permitía que los interesados pudieran tener en sus manos el texto completo de los mismos cursos impartidos en las escuelas o departamentos de la Universidad.

Otro aspecto importante de la labor realizada por la Universidad Obrera, eran los cursos que tenían por objeto dar a conocer a los extranjeros con residencia temporal o permanente en el país, "la verdad

sobre la realidad mexicana", y los cuales consistían en lecciones sobre los problemas agrario, obrero, religioso, económico, educativo, artístico, etc., y en visitas a los centros de producción importantes en relación con las distintas cátedras, pues se tenía la convicción de que en contacto con la vida nacional, los extranjeros conocerían mejor la situación del pueblo y "comprenderían sus anhélos y esperanzas".

La Universidad Obrera tenía también instalado, en las faldas del Popocatépetl, un "Hogar de Vacaciones" destinado al descanso de los trabajadores, y del que podían disfrutar los fines de semana, los días de fiesta y en las vacaciones anuales.

Por espacio de un lustro la Universidad Obrera de México pudo sostener el programa de sus actividades, gracias al subsidio anual que la Secretaría de Educación Pública le daba; después, ya retirado el subsidio, fué languideciendo hasta quedar reducida a los puros edificios.

9. *El Centro Cultural Universitario*

Como institución incorporada a la Universidad Autónoma de México, viene funcionando desde 1943 el Centro Cultural Universitario, fundado por iniciativa del licenciado Enrique Torroella y con el apoyo del entonces Rector de la Universidad, licenciado Rodulfo Brito Foucher.

Después de una solemne inauguración, en la que pronunciaron discursos los licenciados Brito Foucher y Torroella, quedó frente a la Dirección del Centro el licenciado Gabriel García Rojas, distinguido catedrático que goza de reputación en el mundo intelectual católico de México.

El Centro es una institución de tendencia católica, tanto por lo que ve a la ideología que profesan sus directores y profesores, como por lo que mira a su población estudiantil y a las actividades culturales que tienen lugar en sus aulas.

Forman el Centro varias dependencias: Departamento de Filosofía, Departamento de Letras, Departamento de Psicología Experimental, Departamento de Ciencias Estéticas, Departamento de Química "Berzelius" y Departamento de Extensión Universitaria, del que depende el Grupo de Teatro Fernán González de Eslava. Todos estos departamentos aspi-

ran a dar a los alumnos una formación en las diversas disciplinas, según "el desarrollo de los principios tradicionales".

La planta de profesores del Centro está formada por José Sánchez Villaseñor, José Ma. Gallegos Rocaffull, José Bravo Ugarte, José Hernández Chávez, David Mayagoitia, Ignacio Dávila Garibi, Luis Islas García, Carlos Bosch García, José Luis Curiel, Bernabé Navarro, Adolfo Menéndez Samará, Carlos Ortigoza Vieyra, Emilio Rosenblueth, Oswaldo Robles y Alfonso Sahar Vergara, personas que en su mayoría profesan la filosofía escolástica.

Han sustentado conferencias en las aulas del Centro, representantes del catolicismo, mexicanos y extranjeros, como Mariano Cuevas, José Bravo Ugarte, Eduardo Iglesias, Julio Vértiz, Alfonso Castillo, José Ma. Gallegos Rocafull, Jacques Maritain, Pierre Charles Ledit, Ramón Martínez Silva, Ertze Garamendi, Juan Gorostiaga, Gonzalo Chapela, Méndez Arceo, etc.

El Centro se ha propuesto dar a conocer las piezas teatrales de los siglos de oro españoles, así como las de autores mexicanos antiguos y modernos. Entre las que ya se han representado, tanto en la capital como en algunas provincias, figuran *El gran teatro del mundo* de Calderón de la Barca; *El juez de los divorcios* de Cervantes y *La llegada de la Compañía de Jesús a Nueva España* de Luis Islas García. Actualmente prepara *La vida es sueño* de Calderón de la Barca y *Marta la piadosa* de Tirso de Molina.

El Centro realiza también visitas y excursiones de estudio a los monumentos de la ciudad de México y de otros lugares del país. Entre las ya realizadas hay que mencionar: San Hipólito, la Santísima, la Profesa, la Inmaculada Concepción, Nuestra Señora de Balvanera, la Encarnación, Churubusco, Coyoacán, Santiago de Tlaltelolco, Huejotzingo, Tlaxcala, Cholula, Tepozotlán, Ozumba, Chimalhuacán, Chalco, Amecameca, Actopan y Acolman.

Finalmente hay que hacer notar que el Centro desarrolla sus actividades docentes, practica sus exámenes y confiere sus grados de "maestro" y "doctor", en la misma forma que la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, por lo que se ha visto en él un intento de la Compañía de Jesús para rivalizar con nuestra Facultad de Filosofía y Letras.

10. *La Casa de España en México*

En plena guerra civil española, el Presidente de la República general Lázaro Cárdenas acordó la creación de La Casa de España en México, que empezó a funcionar en julio de 1938 bajo la dirección de un Patronato integrado por Alfonso Reyes (en calidad de Presidente), Daniel Cosío Villegas (en funciones de Secretario), Eduardo Villaseñor, Gustavo Baz y Enrique Arreguin Jr.

La creación de la Casa de España no tuvo ningún móvil político, como el de protejer la ideología de los republicanos españoles o el de fortificar la cultura hispánica frente a las culturas ajenas a ella; fué simplemente un acto generoso del gobierno de México para los intelectuales españoles, ofreciéndoles una institución académica en que pudieran continuar sus faenas didácticas, de investigación o artísticas, que a causa de la guerra civil era imposible proseguir en las universidades españolas. Prueba esto el hecho de que el Patronato procedió a seleccionar a los intelectuales que habían de pertenecer a la Casa de España, sentando y manteniendo el criterio de que "no bastaba la calidad de refugiado político español para pertenecer a ella, sino que era menester, antes que nada, ser un intelectual verdadero, y estar dispuesto a consagrarse exclusivamente al trabajo académico".

Con este criterio se seleccionaron para figurar como miembros de la Casa de España, figuras destacadas en las universidades de Madrid, Barcelona y Valencia, como José Gaos, Joaquín Xirau, Luis Recaséns Siches, Eduardo Nicol, Eugenio Imaz, Jaime Serra Hunter, Juan Roura Parella, María Zambrano, Agustín Mateos, Martín Navarro Flores, Joaquín Alvarez Pastor, José Medina Echevarría, León Felipe, Enrique Díez Canedo, Pedro Bosch Guimpera, Juan de la Encina, Mariano Ruiz Funes, Francisco Lafora, Juan David García Bacca, Rafael Altamira, Demófilo de Buen, etc.

Desde un principio el Patronato concibió la idea de vincular estrechamente la labor de los miembros de la Casa de España a la vida intelectual y artística del país, persiguiendo con ello este doble propósito: primero, que México recogiera los mayores frutos de la labor desarrollada por los españoles; y, segundo, ensayar la posibilidad de que la Casa de

España llegara a convertirse con el tiempo en una institución de cultura superior perfectamente encuadrada en las necesidades y exigencias del país, para que, si terminada la guerra los españoles regresaban a España, la institución pudiera seguir viviendo con sus propias reservas intelectuales. Con este fin el Patronato asoció a la Casa de España un núcleo de profesores y estudiantes mexicanos, seleccionados con el mismo criterio aplicado a los españoles, llegando así a contar en su seno 27 miembros y 14 becarios, mexicanos y españoles, cuyos gastos eran sufragados total y exclusivamente por el gobierno de México.

Tres años funcionó, con vida fecunda y verdadera, la Casa de España, dejando en la cultura del país huellas indelebles. En el orden de la docencia, incorporó un núcleo importante de sus catedráticos a las Facultades de Derecho, Filosofía y Letras, Economía, Ciencias Químicas, y a los institutos Politécnico, de Arqueología y de Historia, reforzando notablemente con ello los cuadros de profesores de esas instituciones. En este mismo orden ofreció en las universidades de provincia, como Michoacán, Jalisco, Guanajuato, San Luis Potosí y Nuevo León, una serie periódica de "cursillos breves" profesados por sus miembros y que despertaron la inquietud y curiosidad de los universitarios de esos Estados de la República, que durante muchos años habían perdido el contacto con lo más novedoso de la cultura de la capital. En el orden de la investigación, emprendió la tarea de construir, totalmente a sus expensas, un pabellón destinado al Instituto de Química, anexo a la Facultad de Ciencias Químicas de la Universidad Nacional, dando también a la propia Universidad el dinero necesario para adaptar un edificio viejo a las necesidades de un moderno laboratorio de Investigaciones Fisiológicas. En el orden editorial, publicó más de cincuenta libros valiosos escritos tanto por sus miembros como por personas ajenas a ella.

11. *El Colegio de México*

Heredero de La Casa de España es El Colegio de México, sin duda la institución de alta cultura de mayor rango en el país, que viene funcionando desde su fundación bajo la sabia dirección del gran humanista Alfonso Reyes.

El Colegio de México fué fundado el 8 de octubre de 1940 como una institución privada, de fines no lucrativos, reconocida expresamente por el Código Civil. Concurrieron a su fundación el Gobierno Federal de México, que le asigna un subsidio anual de $200,000.00, la Universidad Nacional de México, el Banco de México, el Fondo de Cultura Económica, que contribuye al sostenimiento de trabajos científicos, y La Casa de España en México, que, de acuerdo con escritura pública hecha ante notario e inscrita en el Registro Público de la Propiedad, aportó todo su patrimonio al Colegio de México y desapareció, a cambio de que éste reconociera los compromisos de carácter moral y las obligaciones científicas contraídas por ella.

El Colegio tiene dos órganos de gobierno: uno es la Asamblea de Socios Fundadores que sufragan los gastos de la institución, Asamblea que se reune una vez al año con el doble propósito de examinar, aprobar o desaprobar la auditoría de los gastos hechos durante el año anterior, y el presupuesto del año siguiente. El otro es la Junta de Gobierno, constituída por miembros que duran en su encargo seis años y cuyas facultades son completas, excepto las dos reservadas expresamente a la Asamblea de Socios Fundadores. La Junta de Gobierno está presidida por Alfonso Reyes y constituída por Daniel Cosío Villegas (secretario), Eduardo Villaseñor, Gustavo Baz, Gonzalo Robles y Enrique Arreguin Jr. La Junta se encarga de seleccionar escrupulosamente el personal del Colegio, conservando solamente a los colaboradores probadamente eficaces en su trabajo y con manifiesta vocación científica; vigila que no se dispersen los esfuerzos de la institución, y cuida de dirigirlos en busca de los mejores resultados.

El Colegio desarrolla tres funciones esenciales: a) la "investigación científica"; b) el "fomento de estudios no profesionales", y c) la "relación entre las instituciones culturales de México y las del extranjero".

En el campo de la investigación científica, el Colegio ha fundado un Centro de Estudios Históricos (Director: Silvio Zavala), que edita los "Estudios de Historiografía Americana"; un Seminario sobre el Pensamiento Hispano-Americano (Director: José Gaos), de donde han salido libros tan valiosos como *El positivismo en México* y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* de Leopoldo Zea, *Algunas aportaciones al estudio de Gamarra o el eclecticismo en México* de Victoria Junco, *Dos etapas*

ideológicas del siglo XVIII en México de Monelisa Lina Pérez-Marchand, *La introducción de la filosofía moderna en México* de Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en España* de Olga Victoria Quiroz Martínez, *Los grandes momentos del indigenismo mexicano* de Luis Villoro, y *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* de Vera Yamuni; un Centro de Estudios Filológicos (Director: Raimundo Lida), que publica la "Nueva Revista de Filología Hispánica"; un Centro de Estudios Literarios (Director: Alfonso Reyes); un Centro de Estudios Sociales (Director: José Medina Echavarría), que tiene como órgano de expresión las "Jornadas"; un Instituto de Química, colocado dentro de la Escuela de Ciencias Químicas de la Universidad Nacional, al que ha dotado del instrumental necesario y del que paga los gastos que demandan las investigaciones; un Laboratorio de Estudios Médicos y Biológicos, colocado dentro de la Facultad de Medicina de la Universidad, cuyos gastos de personal y de investigadores paga el Colegio.

Para llenar sus funciones de investigación el Colegio dispone de un excelente equipo de catedráticos, investigadores, traductores, colaboradores especiales y alumnos becarios, seleccionados de la capital, de las provincias y de diferentes países de América. Estos reciben las becas a fin de que puedan consagrar todo su tiempo a los estudios. Para conceder las becas el Colegio prefiere a los aspirantes, de uno y otro sexo, entre los 19 y los 25 años, que muestren preparación suficiente, vocación para la investigación, conocimiento de idiomas, y que hallan hecho, como mínimo, estudios preparatorios o equivalentes a éstos.

Con objeto de impulsar ciertos aspectos de la cultura, de la investigación o de la enseñanza académica, el Colegio tiene muchos de sus miembros comisionados como catedráticos en diferentes Facultades de la Universidad Nacional, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en diversas universidades de los Estados de la República, colaboración que representa para el Colegio una erogación anual aproximada de $ 110,000.00.

El Colegio posee una biblioteca en formación con secciones de filosofía, historia, economía, sociología, literatura en general, clásicos, y revistas nacionales y extranjeras que recibe como canje por las publicaciones científicas que distribuye.

Las actividades editoriales del Colegio han arrojado aproximadamente unos ciento cincuenta títulos, divididos en las siguientes secciones: "Co-

lección de textos clásicos de filosofía"; "publicaciones de los centros y seminarios", y "Jornadas", publicación esta última que lleva 56 números. [25]

12. *El Colegio Nacional*

Por decreto del 8 de abril de 1943, el Presidente de la República Manuel Avila Camacho ordenó la creación del Colegio Nacional, "comunidad de cultura al servicio de la sociedad, dotada de personalidad jurídica", en cuyo seno están "representadas sin limitaciones las corrientes del pensamiento y las tendencias filosóficas, científicas y artísticas, pero con estricta exclusión de todo interés ligado a la política militante".

El propósito general del Colegio es "impartir, por hombres eminentes, enseñanzas que representen la sabiduría de la época; esforzándose porque el conocimiento especializado de cada una de las cátedras concurra, fundamentalmente, a fortalecer la conciencia de la nación, perpetuada en generaciones sucesivas de personas relevantes por su ciencia y virtudes".

El lema del Colegio es *Libertad por el Saber,* y usa como distintivo un "escudo formado por un águila en actitud de arrancar el vuelo, símbolo de la libertad del pensamiento", sobre un "sol de fuego" que representa la "luz de la sabiduría".

Forman el Colegio veinte miembros, mexicanos por nacimiento, de reconocido prestigio e indudable competencia en su especialidad; que son vitalicios en sus puestos; que tienen idénticos derechos; las mismas obligaciones e igual jerarquía, y que son designados por el Consejo, autoridad suprema de la institución, formado por el conjunto de todos los miembros del Colegio. El Consejo es presidido en cada sesión por uno de sus miembros, llevándose para ello turno alfabético; sus decisiones son tomadas por mayoría de votos.

El Gobierno Federal concede, por conducto de la Secretaría de Educación Pública, un subsidio anual para sostener el Colegio. Sus miembros perciben anualmente una suma respetable, a cambio de la cual tienen la obligación de sustentar, en los locales de la institución, las conferencias correspondientes al programa de trabajo sobre la materia de su especialidad, gozando de "absoluta libertad en el ejercicio de su actividad docente".

---

25 Al señor Luis Santullana, oficial de El Colegio de México, se deben estos datos, lo mismo que los de La Casa de España en México.

El período de actividades del Colegio comprende del 16 de enero al 15 de noviembre de cada año civil, y el de vacaciones del 16 de noviembre al 15 de enero. Los miembros que hubieren sustentado, en los diez meses del año lectivo, por lo menos un 75% del total de las conferencias que les correspondieren, tienen derecho a percibir remuneración durante las vacaciones. Las conferencias están dirigidas al gran público del país. Su asistencia a ellas es completamente libre y gratuita; no se lleva matrícula ni exámenes y no se expiden certificados, diplomas o títulos.

El Colegio fué inaugurado el 15 de mayo de 1943 por el licenciado Octavio Véjar Vázquez, Secretario de Educación Pública. En la ceremonia inaugural, el Secretario de Educación, de acuerdo con lo dispuesto en el Decreto constitutivo, hizo la entrega de sus nombramientos a los quince primeros miembros fundadores del Colegio, que fueron: Antonio Caso, José Vasconcelos y Ezequiel A. Chávez, por filosofía; Mariano Azuela, Alfonso Reyes y Enrique González Martínez, por literatura; Ignacio Chávez, Isaac Ochoterena y Manuel Uribe Troncoso, por ciencias biológicas; Ezequiel Ordóñez y Manuel Sandoval Vallarta, por ciencias físico-matemáticas; Diego Rivera y José Clemente Orozco, por pintura; Carlos Chávez, por música; Alfonso Caso, por antropología e historia. [26]

Desde su inauguración hasta la fecha, el Colegio ha sufrido la pérdida irreparable de tres de sus miembros fundadores: Antonio Caso (1946), Ezequiel A. Chávez (1946) y José Clemente Orozco (1949). Actualmente forman el Colegio, además de los miembros fundadores que quedan, Manuel Toussaint, Silvio Zavala, Jesús Silva Herzog, Antonio Castro Leal y Arturo Rosenblueth.

Junto con su valiosa labor de conferencias y exposiciones de pintura, el Colegio ha publicado varias obras escritas por sus propios miembros, entre las que hay que citar *Lógica orgánica* de José Vasconcelos (1945); *¿De dónde venimos y a dónde vamos?* de Ezequiel A. Chávez (1946); *Memoria del Colegio Nacional* (1946); *Homenaje del Colegio Nacional al maestro Antonio Caso* (1946); *Homenaje del Colegio Nacional al doctor Ezequiel A. Chávez* (1947); *Enfermedades del corazón, cirugía y embarazo* de Ignacio Chávez (1948); *Estudio biológico de los órganos de los sentidos* de Isaac Ochoterena (1948); *La mujer domada* de Mariano Azuela (1949); *Junta de sombras* de Alfonso Reyes (1949).

26 Datos tomados de la "Memoria del Colegio Nacional", edición del propio Colegio en 1946.

Por lo que mira a la significación histórico-política que representa la fundación del Colegio Nacional, nada mejor que transcribir las palabras de Jaime Torres Bodet, pronunciadas con su carácter de Secretario de Educación Pública, en ocasión del homenaje que el Colegio rindió al maestro Antonio Caso. Así dijo Torres Bodet, en aquella memorable ocasión: "Surgido el Colegio Nacional cuando se encontraba en guerra nuestro país con las potencias nazi-fascistas, su creación entrañó por muchos conceptos una gallarda respuesta a las amenazas de la barbarie y una reiteración de la fe —expresada por las voces más generosas del mundo— acerca de la norma de no incurrir en la imitación de los enemigos para vencerlos, sino, al contrario, combatirlos con esas armas que son orgullo y honor de la democracia y que, por eso precisamente, pretendían eliminar de su *orden* los despotismos: la verdad y la belleza, el respeto de los valores morales, la bondad y el perdón de la inteligencia.

"Revelaba así el Gobierno de la República, en el plano de la alta investigación, el mismo propósito que había de inspirarle, por lo que concierne a los iletrados, la Ley que inició la Campaña contra el Analfabetismo: defender a México íntegramente; defenderlo por el saber al par que por el trabajo, y defenderlo, ante todo, con el espíritu y por el espíritu.

"Avanzada del espíritu de la patria viene a ser, por su rango, esta institución que no debe perder en ningún momento el recuerdo de la emergencia que le dió origen." [27]

13. *El Fondo de Cultura Económica*

El Fondo de Cultura Económica es la empresa editorial que más influencia ejerce hoy en los destinos de la cultura y en especial de la filosofía, no sólo en México sino en todos los países del Continente Americano.

La creación del Fondo se debe a un grupo de intelectuales mexicanos que, después de especializarse en disciplinas económicas en Universidades extranjeras, regresa al país con el proyecto de organizar formalmente la enseñanza de la economía, implantando sistemas completamente apar-

27 "Discurso del señor Jaime Torres Bodet, Secretario de Educación Pública". Homenaje del Colegio Nacional al maestro Antonio Caso. México, 6 de junio de 1946.

tados de la "conferencia profesoral" y la "pasividad receptiva del alumno", que eran los métodos que prevalecían en nuestros medios docentes.

Lo primero que hizo este grupo para poner en marcha su proyecto de renovación de los estudios superiores, fué la creación de una Sección de Estudios Económicos dentro de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Sección que en 1929 se convirtió en la actual Escuela Nacional de Economía.

A la creación de la Escuela de Economía, sucedió la idea de traducir y editar en español aquellos textos de economía escritos en inglés, francés, alemán, italiano, indispensables para dar a la enseñanza de la economía amplitud, profundidad y seriedad suficientes.

Como primer intento, el grupo propuso a la editorial Espasa-Calpe la traducción y edición de las obras principales —clásicas y modernas— de la literatura económica, pero la propuesta cayó en el vacío. Después el grupo buscó y obtuvo la ayuda de nuestro gobierno a través de las instituciones de crédito, naciendo así el 3 de septiembre de 1934 el Fondo de Cultura Económica, cuyo propósito fundamental había de ser "editar obras que satisficieran necesidades culturales y docentes de gran altura, y que fueran vertidas con fidelidad a nuestra lengua y revisadas escrupulosamente".

La forma jurídica que se adoptó para darle vida al Fondo, fué la del fideicomiso, poco usada entre nosotros y que ha sido el secreto de su éxito editorial, ya que ha permitido no sólo que instituciones y personas hayan dotado al Fondo con recursos suficientes para planes editoriales cada vez más ambiciosos, sino que el gobierno técnico del Fondo sea fácil y que la vigilancia hecha por la institución fiduciaria sobre la aplicación de sus recursos garantice un manejo absolutamente insospechable.

"Aunque el Fondo —explica el licenciado Beteta— se ha manejado según los procedimientos y reglas de una empresa comercial, se distingue sin embargo en que las utilidades que obtiene no van a parar al bolsillo de accionista alguno, sino que sirven para incrementar los recursos del mismo Fondo, lo cual le ha permitido seguir un plan editorial con metas lejanas y con un valor más permanente del que se hubiera visto constreñido a tener si le hubiese guiado el afán de lucro. Todas sus utilidades se aplican directamente y sin merma alguna al incremento de sus recursos, ya que los fideicomisantes no reciben compensación por sus

aportaciones, ni los miembros de la Junta de Gobierno emolumentos de ninguna clase por sus servicios".[28]

El Fondo rige su marcha por una Junta de Gobierno y un Consejo Fiduciario. La Junta se constituyó en un principio por Daniel Cosío Villegas, Emigdio Martínez Adame, Gonzalo Robles, Eduardo Villaseñor, Jesús Silva Herzog, Manuel Gómez Morín y Adolfo Prieto; habiendo renunciado los dos últimos, fueron sustituídos por Eduardo Suárez y Enrique Sarro; renunciante a su vez este último, ocupó su lugar Ramón Beteta. Esta Junta, guiada por la inteligente dirección de Daniel Cosío Villegas, maneja la parte técnica del Fondo: formula los programas editoriales, decide la publicación de libros, hace los arreglos con los autores y atiende la producción y distribución de las publicaciones. El Consejo Fiduciario fué en un principio el Banco Nacional Hipotecario y de Obras Públicas; actualmente lo es el Banco de México, que ejerce las funciones de contabilidad y auditoría, así como las de vigilancia y de finanzas.

Las actividades editoriales del Fondo se iniciaron con un capital de $26,000.00 y un programa editorial de un libro por mes. Actualmente cuenta con tres millones de pesos y edita siete libros mensuales. En un principio imprimía exclusivamente libros de economía, pero hoy en día su actividad se ha extendido a otros campos de la cultura, teniendo actualmente organizada la publicación de libros conforme a las siguientes "secciones": Economía, Sociología, Historia, Filosofía, Ciencia, Política, Ciencia y Tecnología, Geografía y Antropología, que están dirigidas cada una por un especialista en la rama del saber correspondiente. Al lado de estas secciones, el Fondo ha establecido las colecciones de la Biblioteca Americana y de "Tierra Firme", dedicadas a cuestiones americanas y que aspiran a presentar un panorama completo de nuestra América. También edita la serie de "Breviarios", compuesta de libritos reducidos y enjundiosos, escritos por grandes maestros acerca de los temas más palpitantes del saber de nuestro tiempo, así como la revista "El Trimestre Económico", que consagra una atención especial a los problemas económicos de América latina.

El Fondo dispone de un gran sistema de distribución de sus obras editadas: tiene una gran sucursal en Barcelona, para la distribución de

---

28 Ramón Beteta, discurso pronunciado en ocasión del XV Aniversario de la fundación del Fondo de Cultura Económica. "El Nacional", sábado 19, noviembre de 1949.

sus libros en toda Europa; cuenta con otra en Buenos Aires, que se encarga de la distribución en los tres países del Plata, Argentina, Uruguay y Paraguay; además, cuenta con agentes especiales en Chile, Perú, Colombia, Brasil y Venezuela, vendiendo directamente a los libreros en el resto de los países americanos.

Un amplio espíritu de libertad ha caracterizado hasta hoy la obra editorial del Fondo. Este espíritu ha permitido que se editen obras de las más variadas tendencias ideológicas y de las más diferentes nacionalidades. Este espíritu, además, ha permitido que la obra editorial del Fondo penetre e irradie en todas las zonas de la cultura americana, y que sus obras publicadas sean la base de la nueva cultura que se está elaborando por todas las latitudes del Continente Americano.

* * *

La aparición sucesiva de estas instituciones reseñadas —algunas intrínsecamente filosóficas y otras sólo en parte—, es la mejor prueba del incremento que la actividad filosófica ha ido ganando en México en el curso de los cincuenta años que van de este siglo. Del estado clandestino en que la encontramos viviendo durante la primera década de este siglo, ha ido conquistando poco a poco los magníficos auspicios que ahora disfruta. La filosofía dispone hoy entre nosotros de partidas especiales en los presupuestos del Estado, de la Universidad y de instituciones privadas, suficientes para sostener una nómina numerosa de profesores que enseñan en dependencias universitarias, instituciones del gobierno y colegios privados; cuenta con un cuerpo de leyes y de reglamentos académicos que ordenan incluir en los planes de estudio la enseñanza obligatoria de disciplinas filosóficas para quienes estudian las llamadas carreras liberales; tiene a su servicio una serie de imprentas y de casas editoras que se interesan por la publicación de libros y de revistas de filosofía. Todo ello quiere decir que la filosofía ha llegado a convertirse en México en eso que Ortega y Gasset llama una "razón de Estado", una "institución de la comunidad", una "función social". ¡Qué lejos está hoy la filosofía, entre nosotros, de aquella "imagen trágica", de aquella "figura implorante" que "vaga hace tiempo en derredor de los *templa serena* de nuestra enseñanza oficial", a la que se refería Justo Sierra en 1910! La filosofía goza hoy de tanto prestigio en México, que

no vemos por ninguna parte la amenaza de que se repita entre nosotros el caso de un Sócrates condenado a beber la cicuta, o de un Aristóteles exiliándose voluntariamente para evitarle a Atenas un segundo crimen contra la filosofía.

Juan Hernández Luna

HISPANOAMERICA, ENTRESIJO DE CULTURAS *

1. *Preámbulo*

Pocas culturas ofrecen el espectáculo de un desgarramiento, patente y externo, como la cultura hispanoamericana. Espectáculo que es a su vez índice de un oculto y más hondo desgarramiento en el que han jugado, y juegan, un papel principal las diversas culturas con las cuales ha entrado en contacto. Estas culturas aparecen formando una serie de capas aparentemente superficiales, pero enraizadas hondamente a circunstancias o situaciones propias del hombre hispanoamericano. Serios desajustes, producto de una manera o forma de sentir la vida, dan al extraño la impresión de superficialidad, simulación e incapacidad creadora. Sin embargo, debajo de estos desajustes y su expresión externa, se debaten problemas que quizá no se han debatido antes en la rica historia de la cultura universal, al menos con la intensidad con que se debaten en Hispanoamérica.

Desde sus orígenes la América hispana se encontró dividida en dos grandes partes, en dos grandes mundos. Una serie de circunstancias históricas y geográficas colaboraron en esta división, aunque no la determinaron necesariamente. Fueron los proyectos del hombre que habitó y habita esta América, los que al final de cuentas determinaron el rumbo de la cultura en Hispanoamérica dando origen a esas expresiones de que se habla. El desgarramiento cultural de esta parte de América no será otra cosa que expresión del desgarramiento a que se ha visto sometido este hombre. Desgarramiento interno y, por interno, más patético.

* Este trabajo fué escrito por invitación de la UNESCO para dar respuesta a una encuesta sobre "Relaciones entre culturas y situación actual".

Decía que la cultura hispanoamericana aparece formada por una serie de capas aparentemente superficiales. Capas en las cuales se hacen patentes sus diversos contactos culturales, pero también, con ellos, su no menos diversa actitud frente a los pueblos que han originado las culturas con las cuales se ha puesto en contacto. Estas capas se han ido superponiendo de acuerdo con una contradictoria actitud del hispanoamericano. En vez de formar una unidad, en vez de ser asimiladas, se han ido expresando como un instrumental especialmente idóneo para justificar una serie de proyectos propios del hombre de esta América. Sin embargo —y aquí está el problema—, dichos proyectos se han presentado como la contradicción más plena de la realidad frente a la cual han surgido. La contradicción, se ha dicho ya, es interna, la lleva el hispanoamericano en su ser. Los proyectos del hispanoamericano parecen encontrarse en oposición con la realidad de que es fruto: su historia, su pasado, la cultura que, quiera que no, ha ido formando. Esta actitud, aunque desajustada, ha dado origen a una serie de hechos, a una realidad que forma lo que podríamos llamar con todo derecho cultura hispanoamericana, independientemente de la valoración que quiera darse a la misma por propios y extraños. Son estos hechos los que han originado esas capas culturales debajo de las cuales se debate el hispanoamericano tratando de hacer surgir su propia personalidad. Estas capas, al mismo tiempo que le han ido conformando —dándole esa serie de rasgos que le definen peculiarmente, que le perfilan en el horizonte de la cultura universal—, se presentan como el más serio de los obstáculos que tiene que vencer. Asimiladas, como están interiormente, tiene que asimilarlas en el campo de la realización exterior. Sólo en esta forma, lo que parece superficial, simulación y simple imitación, podrá presentarse con las notas que caracterizan en forma original a la cultura hispanoamericana. Ahora bien, esta asimilación dependerá, en el más alto grado, de la capacidad que se tenga para tomar conciencia de ese pasado como realidad con la cual se tiene que contar para que se ajuste con el campo de los proyectos, con el futuro. Esta es la etapa en la cual se encuentra la cultura hispanoamericana. Etapa de "autoconocimiento", como se la ha llamado. Fruto de la misma es este ensayo por hacer comprender a otros pueblos distintos al de esta América, la serie de notas que pueden perfilarla y su relación

con las culturas cuyo contacto ha ido ofreciéndole el material objetivo para su formación.[1]

La cultura hispanoamericana lleva en sus entrañas una serie de formas culturales que ha ido asumiendo al ponerse en relación con pueblos que, por diversas circunstancias históricas, han entrado en contacto con ella. Formas culturales que son, a su vez, expresión de situaciones y actitudes humanas tan diversas, que puestas las unas junto a las otras resultan contradictorias. Contradicción que ha originado esa superposición de culturas que parece ser una de las primeras características de la cultura en esta América. Se habla de *superposición* porque es precisamente lo contrario de la *asimilación* cultural. Superponer es poner, sin alteración, una cosa sobre otra, aunque éstas sean distintas y contradictorias, o una cosa al lado de otra; en cambio, asimilar es igualar, hacer de cosas distintas una sola. La superposición mantiene los conflictos propios de lo diversamente superpuesto, la asimilación los elimina.

En una cultura unitaria como la europea, dentro y a pesar de su enormes conflictos, es posible hablar de asimilación. Europa, a pesar de lo abigarrado de sus pueblos, razas, lenguas y costumbres; a pesar de la no menos diversa relación cultural interna y externa; a pesar de estar formada por nacionalidades cuyos caracteres son tan distintos y, a pesar también, de haber estado en contacto con la mayoría de, si no con todas, las culturas del mundo, mantiene una unidad. Se habla de una cultura europea o, más ampliamente, como en una gran síntesis, de una cultura occidental. Un francés, un inglés, un alemán, un italiano o cualquier otro nacional, se sabe, además de eso, un europeo, y en este sentido considera como obra suya, como obra propia, la realizada por cualquier nación europea aunque no sea aquella a la cual pertenece. Siempre se han planteado grandes y terribles conflictos entre estas diversas naciones europeas o diversos pueblos; pero siempre, por encima de ellos, sus filósofos de la historia han sabido encontrar la unidad, la cual es reconocida por cada uno de los europeos. Hay oposiciones, afirmaciones y negaciones, pero también síntesis. Por eso la cultura es sentida como algo abstracto, impersonal por lo que se refiere a los individuos que la realizan, pero al mismo tiempo como lo más personal y concreto, tal como se expresa en el "Espíritu" (*Geist*) en la forma como

1 Un primer ensayo en este sentido se encuentra en mi trabajo titulado *En torno a una filosofía americana.* El Colegio de México, México, 1945.

lo entienden los alemanes. La cultura como "Espíritu", a pesar de su universalidad, es algo personal y concreto que se expresa en una serie de sujetos determinados, sujetos de carne y hueso, sujetos que viven y mueren, pero de cuya obra concreta se aprovecha el Espíritu. Los conflictos en que entran estos individuos, los conflictos en que pueden entrar pueblos o naciones concretas, no son otra cosa que expresión del desarrollo propio de ese ente llamado "Espíritu". Toda contradicción apunta aquí, siempre, a una unidad. La contradicción no es aquí otra cosa que expresión de la diversidad de caminos que suele tomar el Espíritu para realizarse. Al final de cuentas siempre hay síntesis, asimilación, absorción (*Aufheben*). El movimiento del Espíritu es un movimiento *dialéctico*, tal y como lo expresaba Hegel al hablar de la historia de la cultura occidental. En esta historia nada queda superpuesto, nada permanece como contradicción, aunque se haya presentado como tal; lo que no sirve a la afirmación del Espíritu, simplemente deja de existir; mejor dicho, no ha existido nunca. Esta interpretación, que en los alemanes llega quizá a la exageración, es también propia de los otros pueblos directores de la cultura europea, con matices que pueden marcar alguna distinción, pero con una unidad en los resultados. De cualquier modo, el hecho es que cada europeo se sabe al mismo tiempo heredero de una cultura unitaria, a pesar de la diversidad de situaciones y circunstancias dentro de las cuales se ha originado, y colaborador de ella.

En la cultura hispanoamericana no sucede tal cosa. Ya hablar de cultura hispanoamericana es un atrevimiento que no hace muchos años hubiera sido imperdonable. Ahora se puede hablar de ella porque se le pueden señalar los rasgos que aquí se tratará de hacer patentes, rasgos que, desde luego, la caracterizan y le dan una cierta unidad, aunque ésta no sea quizá en nada semejante a la que caracteriza a la cultura europea. Aquí se ha perdido esa proyección abstracta, por encima de todas las contradicciones, que caracteriza a la cultura europea. El hispanoamericano se sabe heredero de la cultura europea; pero un heredero sin derechos. Al menos así se había considerado hasta hace pocos años. Las contradicciones que en Europa son consideradas como expresión de un movimiento siempre continuo, como expresión de la marcha de la cultura, en Hispanoamérica son consideradas como la más clara expresión de una supuesta incapacidad del hispanoamericano para colaborar en la realización de la cultura de la cual se sabe heredero. El hombre

de esta América se siente partido, dividido, inciso: por un lado está el mundo de lo que quisiera fueran sus proyectos, el mundo de la cultura occidental dentro del cual quisiera tener un papel responsable y creador; por el otro su pasado, su historia, su realidad: mundo que le arraiga a una realidad que hasta ahora no había querido aceptar como suya. Por un lado está el mundo de lo que quisiera ser, por el otro el de lo que ha sido y es. Mundos que no concuerdan porque no han sido bien calculadas sus relaciones. La historia de la cultura hispanoamericana es, en el fondo, la historia de los esfuerzos realizados por el hombre de esta América para encajar sus proyectos en el campo de la cultura occidental mediante un forcejeo con esa realidad que le es propia y que parece impedírselo. Queriendo sacudirse esta realidad para formar otra de acuerdo con sus proyectos, no se ha preocupado por asimilarla, por absorberla. No ha querido su síntesis porque la considera, precisamente, lo opuesto, lo negativo por excelencia, de lo que quiere ser. En esta forma ha ido superponiendo formas culturales que ha considerado pueden servirle para realizar su emancipación de un pasado, o realidad, que no quiere aceptar como propio. La realidad del hispanoamericano, a pesar de su gran unidad interna, aparece externamente como dividida y sofocada con capas superpuestas de culturas diversas, por no haber sido, al menos intencionalmente, asimiladas de acuerdo con un proyecto. Ya que este proyecto se presenta como lo terminantemente opuesto a ella.

Por lo que se refiere a las diversas culturas que han formado o estimulado la formación de la cultura hispanoamericana, éstas son principalmente las siguientes:

I. La cultura propia de esta América con la cual se encuentra el europeo al descubrirla, la cultura indígena. Cultura rica y poderosa en el altiplano, tal como se presenta en México y en el Perú; débil en las llanuras, como la pampa argentina y todo el territorio que formará más tarde el Virreinato del Río de la Plata, e igualmente débil en las Antillas.

II. La cultura propia de los hombres que hicieron el descubrimiento, conquistaron y colonizaron esta parte de América: la cultura española.

III. La cultura europea que, a partir del siglo XVIII, es utilizada por los hispanoamericanos para justificar su independencia política de España, y para establecer un nuevo orden político y mental que substitu-

ya al impuesto en la Colonia. Francia e Inglaterra y, a través de ellas, Alemania, dan a Hispanoamérica, desde esta época, el instrumental cultural dentro del cual actúa y con el cual trata de incorporarse a lo que llama el progreso y la civilización universal.

IV. Norteamérica, en cuyas formas de cultura política y cultura técnica encuentra el hispanoamericano el modelo de lo que aspira a ser, al mismo tiempo que sufre las consecuencias del crecimiento de este pueblo. Unas veces Hispanoamérica busca el contacto cultural con la América sajona, tratando de realizar sus formas políticas, democráticas y culturales; otras veces sufre este contacto en la forma áspera de un pueblo poderoso que le aparece como materializado.

2. *El contacto con la cultura indígena*

Al ser descubierta la América, el europeo se encontró con hombres y pueblos que muy poco tenían que ver con su concepción del mundo y, por ende, con su cultura. Vencedor en su lucha contra estos pueblos, trató no tanto de comprenderlos, como de absorberlos poniéndolos a su servicio. Cierto es que los misioneros cristianos se entregaron al estudio de la vida, costumbres y cultura de los indígenas. Numerosos son los libros que se escriben en este sentido; pero en todos ellos se hace patente la intención evangelizadora. Se estudian vida, costumbres y cultura, para mejor poder cambiarlas; para imponer en ellas la concepción del mundo propia del conquistador cristiano. De lo que se trata es de cristianizar, mediante el conocimiento de lo que puede ser esa cultura que sólo pudo ser inspirada por el "Diablo". Se busca en esta cultura algún índice de que el cristianismo ha llegado a ella en alguna forma. Y lo que no cabe dentro de esta concepción cristiana de la vida, tiene que ser destruído, arrasado, como se destruyen y arrasan los ídolos y templos aztecas e incas, para poner sobre ellos —superponer— imágenes y templos cristianos. Una cultura es "enterrada" con otra. Sobre cada teocalli azteca se levanta una iglesia cristiana. Y sobre un pueblo, como en el Cuzco, en el Perú, se levanta otro pueblo. Sobre las piedras incaicas se levantan las nuevas casas de los señores cristianos. Estos dos mundos culturales superpuestos pueden aún verse en el altiplano de México y el Perú.

A los ojos del cristiano que se encuentra con la cultura americana, la cultura indígena, ésta no es, no puede ser otra cosa, que obra del "Demonio". No se concibe que una cultura, un conjunto de pueblos, hayan podido escapar a la Providencia sino es por propia voluntad de ésta que los ha entregado, por así convenir a sus ocultos fines, al "Demonio". Se trata de pueblos "en pecado", dejados de la mano de Dios. América se presenta así, ante los europeos que la han descubierto y conquistado, como "reo" ante Dios.[2] Esto es, como "reo" frente a la concepción del mundo y de la vida del cristiano, frente a la concepción del mundo y de la vida del europeo.

En este enjuiciamiento no hay apelación. El indio no habla, y si habla lo hace a través de la interpretación parcial que de él da el europeo, a través de categorías de comprensión que ya no son las propias. Las historias y relaciones que sobre su vida y cultura se hacen, le cubren su auténtica realidad, lo que para él fué en realidad tal cultura. El sentido que a esta historia se da, es un sentido subordinado a la interpretación general de la historia de la cultura occidental. La cultura indígena pasa a ser un apéndice de la historia de la cultura europea. Su historia anterior al descubrimiento y conquista es una historia "exótica", sin sentido, para la interpretación occidental. Analizada con categorías que no le corresponden, pierde su fuerza expresiva convirtiéndose en fuerza muda y sorda, pero terriblemente influyente. Su fuerza se deja sentir por debajo de esa capa, gruesa capa, de cultura occidental con que se la quiso cubrir. El hispanoamericano siente esta fuerza, especialmente el de la meseta, el del altiplano.

La interpretación europea sobre la cultura indígena de América justificaba el segundo gran paso dado después del descubrimiento, el de la conquista. El descubrimiento había sido providencial. Era la Providencia, de acuerdo con sus fines, que permitía tal cosa. Todos esos pueblos con los cuales se encontraba repentinamente el europeo habían quedado ocultos, separados de la marcha de la cultura occidental, por algún motivo. Ahora, al ser descubiertos, se estaba indicando que estos motivos habían cesado. La misión de Europa era someter a estos pueblos, cristianizarlos, hacerlos entrar en el redil de la cultura universal. La historia de América empe-

---

2 Un magnífico estudio sobre este tema es el realizado por Luis Villoro en su trabajo titulado *Los grandes momentos del indigenismo en México.* Edit. El Colegio de México. (En prensa.)

zaba con su descubrimiento. Lo anterior no había sido historia, sólo una espera, una pausa necesaria para algún fin que el cristiano estaba incapacitado para indagar. El primer paso en esta conquista era el enjuiciamiento. ¿Quiénes eran estos hombres que así habían permanecido fuera de la cultura universal? ¿Eran hombres, eran brutos? Y, si eran hombres, ¿qué clase de hombres eran? En esta forma se suscitan las grandes polémicas en torno a la naturaleza de los indígenas. En este juicio el indígena queda absuelto, pero condicionada esta absolución a la condena de su pasado. El pasado indígena, esto es, su cultura, queda condenada. Esta será la condición sin la cual no podrá salvarse. Su pasado es el pecado que debe ser borrado, su presente y su futuro deben subordinarse a la cultura de sus conquistadores.

Sin embargo, el indígena actuará subterráneamente. Su cultura se dejará sentir por debajo de ese nuevo mundo que se empieza a construir. Sus propios conquistadores empiezan a sentirse en falso, les empieza a fallar esa seguridad que sentían como herederos de una cultura que consideraban ecuménica. Algo les arraiga en la tierra que no aciertan a expresar. Empiezan a sentir el mundo por ellos conquistado como más propio que aquel del cual provienen. Empieza con ellos esa lucha que habrá de caracterizar el modo de ser de los hombres de esta América: ya no son europeos, aunque se resisten a ser semejantes a los hombres que habitan estos pueblos de América. Hay en esta tierra algo que les seduce; pero que no pueden comprender con las categorías de su cultura. Exteriormente han conquistado a estos pueblos imponiéndoles lengua, religión y cultura; pero interiormente sienten que todo esto ha cambiado, que ya no es semejante al mundo del que vienen. Lo europeo se va transformando al tocar la tierra americana, se va semejando a lo que son sus propios productos. Lo americano va poniendo su sello soterráneamente. Lo formal sigue siendo semejante a su modelo europeo; pero el contenido es ya otro.

El europeo que ha conquistado América, que ha impuesto a sus indígenas sus costumbres y hábitos, siente que todo esto es superpuesto. Frente a él ve a otros hombres, a los que sabe y siente distintos. Estos hombres ya permanecen mudos y callados frente a él. Y cuando hablan lo hacen en la lengua que les ha impuesto; pero ya las palabras tienen otro sentido. Estos hombres tienen ahora su religión, la que ha substituído al paganismo que practicaban; pero los ritos y la devoción que en ella

ponen son ya de otro mundo. El cristiano difícilmente puede reconocer esta religión como auténticamente propia. Es más, los ídolos e idolillos que habían sido enterrados, junto con sus templos, surgen en los adornos de los nuevos templos cristianos. En los frisos, columnas y cornisas muestran sus diabólicas carillas. Penetran en los templos en las figuras angélicas que adornan las cúpulas de los mismos, o en los cristos y santos a los que se rinde devoción. En las fiestas religiosas, el mundo cultural condenado por el europeo vuelve a resurgir. La muerte misma cambia de signo; ya no es la muerte del cristiano a cuya preparación debe entregar toda su vida. Ahora la muerte toma caracteres, como en el mexicano, incomprensibles para el europeo. La vencida parece ser la muerte que se ha convertido en algo cotidiano como lo puede ser la juguetería para diversión de niños. Todo esto lo siente el europeo que ha conquistado el nuevo mundo. Y se siente atraído por este mundo, se siente envuelto, como hipnotizado por él. Y con ello siente también que se pierde, es decir, que abandona esa cultura de la cual es hijo, esa cultura universal a la cual pertenece. Aparece el forcejeo que heredan sus hijos y los hijos de sus hijos.

El hispanoamericano empieza así a sentirse inferior, esto es, distinto de ese mundo europeo en cuyas formas ha sido hecho. Inferior porque teme quedar fuera del mundo que se ha presentado a sí mismo como universal. Su obra no es ya semejante a la realizada en esta cultura; algo interno e inevitable hace que sea distinta. Pero en vez de intentar comprender las causas que dan origen a esa distinción, las enjuicia en forma semejante a la manera como su antecesor europeo enjuició esa otra cultura que para él era ajena; las enjuicia sirviéndose de categorías que ya le son ajenas. En este juicio la cultura que debería ser la propia del hispanoamericano resulta reducida, esto es, inferior por lo que le falta para semejarse a su modelo.

3. *El contacto cultural con el mundo hispánico*

El pueblo europeo encargado de colonizar Hispanoamérica fué España. Pero cuando realiza esta colonización ha perdido su hegemonía en Europa. En el Viejo Continente es la expresión de la fuerza cultural que ha sido vencida en la pugna entablada entre la cristiandad y la modernidad, entre la Edad Media y la nueva era europea. España tiene en sus manos un

nuevo y gran mundo por colonizar, pero ha perdido la batalla de Europa. Otra nación, Inglaterra, viene a simbolizar el ideal del hombre moderno. Nuevas formas de vida, unas nuevas concepciones del mundo, se perfilan en el horizonte de la cultura occidental. Dentro de este horizonte España se aferra al mundo del que ha sido paladín. No pudiendo reconquistar a Europa para la causa católica, cierra sus fronteras culturales y, dentro de ellas, la parte de América que el destino le ha deparado para su colonización.

Hispanoamérica queda, en esta forma, convertida en uno de los últimos baluartes del mundo que ha entrado en el ocaso. España hace de ella un baluarte bien cerrado y defendido para que no entre en él la semilla destructora del modernismo que invade y corrompe al Viejo Mundo. La construcción de este baluarte es la obra de la Colonia. El Imperio español establece un cerco político y social, la Iglesia católica un cerco mental. La correlación entre ambos cercos será lógica. España y la Iglesia católica saben que el orden social que se establezca en la América dependerá, en todo caso, de la mentalidad de sus asociados. Para que un orden social y político pueda ser estable es menester educar, ante todo, a sus individuos en el respeto a ese orden. El orden en la Colonia dependerá, así, de un orden mental previo.

En el campo cultural España impone a esta América la filosofía y, con ella, la concepción del mundo propia de la cristiandad que ha sido puesta en crisis en Europa: la escolástica. Pero ya no es la filosofía escolástica creadora de un Tomás de Aquino en el siglo XIII, ni siquiera la renovada filosofía de un Suárez en el siglo XVI. La filosofía que se impone en estas tierras, como ya había sido impuesta en la Metrópoli, era ya una filosofía anquilosada, endurecida en la defensa que hacía de los intereses y fines del mundo medieval en su pugna con el modernismo. No era ya la filosofía creadora de un orden ecuménico, sino la defensora de un orden que se derrumbaba en torno suyo. Ya no afirmaba creando, simplemente daba un "no" a todo lo que fuese contrario al orden de que era expresión.

La idea de orden medieval creada por la escolástica fué impuesta en la mente de los hispanoamericanos. Y con ella se impuso, también, el respeto y sumisión al orden teocrático representado por España. Se creó una pedagogía mediante la cual se formaron súbditos fieles a la teocracia española y creyentes no menos fieles del credo que la justificaba. El Santo

Oficio cuidaba muy bien de que el orden mental impuesto no fuese alterado. De esta tutela impuesta habrán de surgir muchos de los complejos que más tarde aquejarán al hispanoamericano.

En el campo social las formas coloniales se derivarán, en gran parte, del contacto entre los conquistadores y los pueblos conquistados. En este aspecto cabe hacer una distinción entre las formas de dominación realizadas por el europeo que conquistó el norte de América y el que conquistó las tierras que ahora forman la América hispana. Tanto los que conquistaron Norteamérica como los que conquistaron llanuras en la América del Sur, tropezaron con pueblos indígenas nómadas y, por lo mismo, con una cultura rudimentaria. En cambio, los españoles que conquistaron la altiplanicie americana que en la actualidad forman naciones como México, Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia, se encontraron con poderosos grupos culturales indígenas. Los pueblos con los cuales tropezaron en las alturas eran dueños de una serie de formas culturales muy avanzadas. Su organización social alcanzaba un grado tan elevado que causaba no poca sorpresa a sus conquistadores.

Por esta razón, mientras los conquistadores de las llanuras —territorios que forman en la actualidad los Estados Unidos y parte de la Argentina y el Uruguay— tuvieron que ir desalojando a sus pobladores indígenas palmo a palmo hasta exterminarlos, los conquistadores del altiplano simplemente adaptaron su dominio a las formas culturales y sociales con las cuales se encontraron. En vez de entregarse a la destrucción de esas formas, se sirvieron de ellas adaptándolas a los fines por ellos perseguidos. Simplemente se cambiaron los signos, dejando viva la cultura con la cual tropezaron. Los señores indígenas fueron cambiados por señores blancos, los dioses por imágenes cristianas. Se realizó la superposición de que se hablaba anteriormente. Sobre el indígena se aposentó el español estableciendo servidumbre. Una gran masa de hombres quedó convertida en instrumento de explotación dentro de esta superposición. Cosa que no sucedió en la llanura, donde el europeo se encontró obligado a valerse de sí mismo en su lucha contra el medio. En la altiplanicie el trabajo material, el realizado con las propias manos, se convirtió en trabajo propio de la servidumbre formada por el indígena. En la llanura el dominador de ella se vió obligado, por el contrario, al faltarle brazos ajenos, a servirse de los propios. En una parte este tipo de trabajo se convirtió en algo afrentoso, cosa de "indios", mientras en la otra se le consideró

como un orgullo dando origen al *self-man* de Norteamérica y a los altivos forjadores de la nación Argentina, que, en nombre de la "civilización", se enfrentaron a la "barbarie" representada por esa forma de sentir propia de los conquistadores del altiplano americano.

Debido a estas circunstancias, las fuerzas creadoras del hispanoamericano quedan inéditas, subordinadas a los intereses culturales defendidos por la Metrópoli y a los intereses personales que dentro de la Colonia se han creado. El cerco mental establecido en defensa de la concepción católica del mundo representada por España, frustra todo esfuerzo creador en el campo de la alta cultura, anulando cualquier audacia que salga de los cuadros de la ortodoxia impuesta por la Iglesia. La pintura, la poesía, la literatura y todas las bellas artes, así como la filosofía, deben permanecer dentro de las fronteras señaladas por esta ortodoxia. Las audacias en estos campos tienen que orientarse de manera que no sea alterada la ortodoxia establecida. El barroquismo viene a ser la salida del espíritu creador de Hispanoamérica. Mediante el "barroco", el espíritu creador de esta América escapa a una realidad que le ha sido impuesta. El barroco le permite negarla, burlarse de ella, despreciarla. Crea negando, eludiendo; no puede afirmar, porque toda afirmación es inmediatamente sometida a la prueba de la ortodoxia. La escolástica le impide también buscar la salida de su espíritu creador por el campo de las artes experimentales. La ciencia, en el sentido que tiene ya para Europa, le es ajena porque está en contradicción con la religión. La revelación tiene predominio sobre la explicación.

La situación social de la Colonia hace también innecesaria esta ciencia. El individuo no tiene por qué esforzarse en arrancar a la naturaleza sus secretos, no tiene necesidad de técnicas que hagan más productivo su trabajo. Este, el trabajo material, lo realiza el indígena del cual es amo y señor. Para vivir como señor bastan los frutos de la tierra y el oro y la plata que los brazos del indígena son capaces de hacer brotar. Cualquier otra ambición sería caer en la soberbia incontenible y satánica que contamina a los pueblos de Europa corrompidos por la nueva filosofía. El hispanoamericano que se forma en esta situación lo encuentra así todo hecho: religión, política, sociedad, arte, filosofía, etc.; sus impulsos creadores tienen que desviarse de la realidad al campo de la imaginación, de los sueños y la utopía. El futuro, el mañana, le sirve para escapar a una realidad en la que no tiene que hacer. El mundo cultural con el cual se

encuentra lo siente *superpuesto*, como una capa que tiene algún día que romper, como un muro que ha de taladrar. Esta oportunidad tendrá que dársela el futuro. Español hasta los huesos, sentirá la cultura española como lo ajeno y buscará la oportunidad de negarla. Lo que forma su más profunda interioridad será sentido como lo exterior por excelencia, como algo accidental y, por lo mismo, innecesario e insustancial.

4. *El contacto con la modernidad*

Sin embargo, a pesar de todas las precauciones tomadas, la modernidad en sus diversas formas culturales se infiltrará en Hispanoamérica. Poco a poco, por debajo y por encima de todos los obstáculos, las nuevas ideas hacen su aparición en el mundo colonial, al parecer tan bien cercado. Las ideas de la filosofía moderna hacen presencia en el mismo campo encargado de mantenerlas alejadas: la Iglesia. Esta, cuya misión en España y América era cuidar de que no fueran contagiadas con las nuevas ideas, sufre el contagio. Es extraordinario observar cómo los próceres de la Independencia en Hispanoamérica son en su mayoría hombres que visten hábito. Algunos de ellos preparan mentalmente a los hispanoamericanos para reclamar su independencia, otros, inclusive, empuñan las armas y mueren por ella. Ahora bien, este hecho se explica si se considera que era la Iglesia la única entidad cultural propiamente dicha en España e Hispanoamérica. Era ella la que determinaba la orientación de la cultura, la que señalaba qué era lo conveniente y qué lo inconveniente. Sus miembros eran, por esta misma razón, los que se encontraban en relación más cercana con el mundo de las ideas, y, por ende, eran también los más expuestos a recibir el contagio de las nuevas en su evolución. [3]

Frente a una manera de pensar que ya no creaba, sino que se limitaba a repetir fórmulas que nada decían ya frente a una realidad que iba cambiando, estos hombres empezaron a dudar. Sin dejar de ser creyentes, sin abandonar su catolicidad, empezaron a sufrir la evolución que la mentalidad europea había sufrido al surgir el modernismo. Al ponerse en contacto con las nuevas ideas para combatirlas, encontraron que en general no

3 Cf. Olga Victoria Quiroz-Martínez: *La introducción de la filosofía moderna en España.*

estaban reñidas con sus ideas religiosas. No dudaban de Dios ni de sus obras, pero empezaron a dudar que el orden social y político predicado por la Iglesia y la Metrópoli fuese en realidad el orden establecido por Dios, obra suya. Empezaron a separar lo divino de lo humano, lo propio de la Iglesia de lo simplemente político. La razón, esa misma razón que se había convertido en el nuevo Dios de la nueva filosofía europea, era, después de todo, obra divina, una de sus criaturas. Era un instrumento donado por Dios al hombre para que hiciese el mejor uso de él. Lo importante era no confundir los terrenos: el divino y el humano. Cada uno de estos terrenos tenía su propia ciencia. Para el primer terreno no bastaba todo el saber del mundo, éste tenía que apoyarse en la fe. Era para el segundo de los terrenos que Dios había dado la razón. En esta forma se confirmaba la fe al mismo tiempo que se robustecía la capacidad del hombre para actuar en el mundo.

Establecida la distinción entre lo divino y lo humano, las doctrinas de Descartes, Bacon, Locke y Gassendi servirán de pivote para reformar la educación en el Nuevo Mundo. Dentro de la Iglesia se alzan las más duras voces contra el escolasticismo y sus desastrosos resultados. Se aboga por el estudio de las ciencias experimentales. La misma Inquisición empieza a aflojar su rigor.[4] Las polémicas entre los partidarios de la nueva filosofía y los de la escolástica agitan todo el mundo hispanoamericano. Condillac y Newton se suman a las anteriores influencias. A fines del XVIII el mismo Estado español auspicia estas influencias.[5] En los centros culturales más importantes de la América española se discuten y proclaman las virtudes del modernismo. En México, Bogotá, Lima, Charcas y Córdoba surgen nuevas mentes en las que la nueva filosofía ha puesto un nuevo afán: el de conocer su propio mundo, el de experimentar y hacer patente su grandeza y belleza y, con ellas, su capacidad para bastarse a sí mismo.

Los virreyes de las colonias españolas que aplaudían esta renovación auspiciada por los reyes borbones en España, nunca pudieron suponer que de ella habría de surgir la lucha que terminaría con la independencia de estos países. Newton había entrado en las universidades, y con él las

4 Cf. Monelisa Lina Pérez-Marchand: *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México, a través de los papeles de la Inquisición.* El Colegio de México, 1945.

5 Cf. Bernabé Navarro: *Introducción de la filosofía moderna en México.* El Colegio de México, 1948.—Pablo González Casanova: *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII,* El Colegio de México, 1948.

ciencias experimentales. Con ellas el afán por conocer y experimentar el suelo americano se hizo patente. Se realizaron grandes trabajos científicos. Se construyeron observatorios y se organizaron grandes expediciones para conocer la tierra, la flora y la fauna americanas. Se escribieron los primeros tratados sobre estos campos, y se inició un estudio racional del pasado americano. En todos estos estudios aparecen, como ya se indicó, en lugar muy privilegiado hombres de iglesia. Jesuítas hispanoamericanos, desde su destierro en Italia, dan a conocer un mundo hasta entonces oculto. América se presenta en todos estos trabajos plena de posibilidades.

La nueva filosofía y sus métodos llevaban a los hispanoamericanos el conocimiento de lo que les era propio y, con él, el conocimiento de sus posibilidades. La ciencia experimental les hacía amar ese mundo que con tanta atención y cuidado observaban y descubrían. América entraba por sus ojos, sus manos y todos sus sentidos. América se convertía en el objeto principal de sus desvelos. Se presentaba a estos hombres como el dato más inmediato, el más cercano a ellos, el mundo que contestaba y daba fe de sus experiencias. América se convertía, en cada una de estas experiencias, en el fin último de sus vidas. Pronto, por esta América tan acariciada por manos y ojos, darían gustosos sus vidas. Una tierra que tan rica en posibilidades se mostraba, bien valía todas las vidas que se diesen para alcanzar su libertad. Con gran sorpresa para la Metrópoli española, un buen día los telescopios se transformaron en fusiles y cañones, los tratados científicos en proclamas libertarias, y los hombres de ciencia en guerreros. Hispanoamérica daba el primer gran paso para lograr su independencia que, por lo pronto, iba a ser política.

Una era de optimismo antecedió y siguió al movimiento de Independencia política de la América hispana. La filosofía ilustrada daba a los hispanoamericanos los argumentos filosóficos que justificaban sus nuevas pretensiones. Por fin iban a iniciar la construcción de su historia, la construcción de su cultura. Una historia y una cultura universales. La misma historia y la misma cultura que se habían iniciado en Francia con la Revolución. Hispanoamérica, libre de las cadenas coloniales, entraba a formar parte en la marcha de la cultura por el camino del progreso. Ahora era el mundo hispano el que era juzgado con categorías semejantes a las que éste utilizó para juzgar al mundo indígena. A la luz de la nueva filosofía, el mundo colonial había sido el último reducto del retroceso. Era

un mundo en pecado contra el progreso. Mundo oscuro, tenebroso y negativo. Ultimo reducto de las fuerzas negativas que en vano se habían querido mantener en Europa. La revolución de independencia americana completaba la obra de la Revolución Francesa. Un nuevo hombre, libre de todo pasado, empezaba su historia. Al fin se realizaban los sueños de América. La utopía se convertía en realidad. La cultura impuesta, la cultura española, quedaba rota, iba a surgir un hombre nuevo y con él una nueva cultura racional y universal.

Sin embargo, pronto sintió el hispanoamericano la quimera sobre la cual estaba bordando todo su entusiasmo. España se encontraba terriblemente arraigada a su ser. En todos sus actos, en todas sus obras, aparecía España. Se habían roto los lazos políticos con ella; pero no había podido romper los lazos internos que a la misma le ataban. Toda la filosofía aprendida era insuficiente para cortar estos lazos. España estaba en la mente, en las costumbres y hábitos del hispanoamericano. Por dondequiera aparecía su sello. No bastaba la independencia política, era menester realizar una emancipación más honda, más radical, más íntima.

5. *La lucha por la emancipación mental hispanoamericana*

Lejos de sentirse independiente, el hispanoamericano sintió más fuertemente que nunca sus lazos con el mundo español del cual creía haberse libertado. A la luz de este sentimiento, todo ese instrumental cultural de que se había servido para alcanzar y justificar su independencia política resultaba un simple e inutil instrumento. Ahora resultaba que lo superpuesto había sido este instrumental. Resultaba falsa la teoría del hombre universal. Ese hombre universal cuyos derechos había declarado la Revolución Francesa. No había tal hombre. Solo había hombres particulares, únicos, con sus defectos y limitaciones. El hispanoamericano era uno de estos hombres.

A la independencia política de Hispanoamérica no había seguido el mundo que la nueva filosofía prometía a todo hombre por el simple hecho de ser hombre. Fuera del cambio político, todo continuaba igual. Un señor había sustituído a otro señor. Los pueblos hispanoamericanos no habían alcanzado su libertad, sólo habían cambiado de señor. La revolución de independencia había mostrado la incapacidad de estos pueblos para la libertad. No todos los hombres tenían derecho a la libertad por el simple

hecho de ser hombres. Había hombres que nacían con este derecho y hombres que nacían sin el, incapacitados.

Alcanzada la independencia política, el espectáculo que se ofrecía a los hispanoamericanos era doloroso y desconsolador: países diezmados por largas e interminables revoluciones. Anarquía y despotismo rolando alternativamente en un círculo vicioso. Las revoluciones eran el consecuente resultado de las tiranías, y éstas el de áquellas. A una violencia se imponía otra violencia. Importaba el orden; pero sólo como instrumento para sobrevivir. Se gobernaba para subsistir. Hispanoamérica se dividía y subdividía no en naciones, sino en cacicazgos. El rey hispano era substituído por multitud de pequeños reyes. Un despotismo se trocaba en múltiples despotismos. A la guerra de independencia había seguido una guerra de intereses. Se peleaba ahora por los intereses del clero, la milicia o el caudillo. Cada uno de estos grupos buscaba la mayor concentración de poder.

Todo el panorama hispanoamericano oscila entre dos términos: la anarquía o la dictadura. Dictadura de cualquier especie: conservadora, constitucional, liberal o personal. Dictaduras para mantener un orden que semeje al español, o dictaduras para establecer la libertad. Dictaduras que expresan el "retroceso", o dictaduras que expresan el "progreso". A nadie importaba el pueblo, a nadie importaba la libertad del hombre que apenas ayer se había lanzado a su conquista. No, definitivamente, nada tenía que ver el hispanoamericano con ese mundo que le había encandilado. Nada tenía que ver con el mundo de las luces y el progreso. Su lugar parecía estar determinado al lado de ese mundo teocrático que le había impuesto España en su mente, hábitos y costumbres. La cultura moderna era algo superpuesto que había permitido al hispanoamericano hacerse la ilusión de que podía ser otro hombre.

El mal lo llevaba el hispanoamericano en la sangre, en la mente, en los hábitos y costumbres. Sólo cambiando de sangre, mente, hábitos y costumbres, podía ser otro distinto del que era. Surge así una pléyade de hombres que en Hispanoamérica aspiran a realizar esta emancipación, una auténtica y segura emancipación de España. Sarmiento, Alberdi y Echevarría en la Argentina; Varela y Luz y Caballero en Cuba; Bilbao y Lastarria en Chile; Montalvo en el Ecuador; Rodríguez en Venezuela; Mora, Altamirano y Ramírez en México, y otros muchos más en todos y cada uno de los nuevos países hispanoamericanos.

Estos nuevos emancipadores se daban plena cuenta de la realidad y aspiraban a darle una solución. La revolución de independencia, decían, ha sido animada, más que por el espíritu de libertad, por el espíritu imperial hispánico que cada uno de nosotros lleva en la sangre. Por esto sólo ha resultado una revolución política y no una revolución social. Hemos arrancado el cetro a España, pero nos hemos quedado con su espíritu. Los congresos libertarios, los libertadores y guerreros de la emancipación política de Hispanoamérica, no han hecho otra cosa que actuar de acuerdo con el espíritu que España les había impuesto. La lucha ha sido entre dos Españas. Nada ha cambiado al terminar esta lucha. Quedan en pie los mismos privilegios gravados con otros nuevos. Los mismos libertadores han mantenido este *status*. Hispanoamérica sigue siendo colonia mental de un pasado que sigue aún vivo.

Conscientes de esta realidad, los emancipadores mentales de la América hispana se entregaron a la rara y difícil tarea de arrancarse una parte de su propio ser, su pasado, su historia. Con la furia, coraje y tesón que ellos mismos habían heredado de España, se entregaron a esta tarea de arrancarse España de todas aquellas partes de su ser donde se hiciese patente, aunque con ello se descarnasen y deshuesasen.

¡El pasado o el futuro! fué el dilema. Para alcanzar el futuro ideal era menester renunciar al pasado. Este no era otra cosa que la absoluta negación de aquél. La nueva civilización era la absoluta negación del pasado heredado de España. Había que elegir, sin evasión posible alguna. "¡Republicanismo o catolicismo!", grita el chileno Francisco Bilbao. ¡Democracia o absolutismo! "¡Civilización o barbarie!", da a elegir el argentino Sarmiento. "¡Progreso o retroceso!", exige el mexicano José María Luis Mora. ¡Liberalismo o tiranía!; no hay solución posible. Era menester elegir entre el predominio absoluto de la Colonia o el predominio absoluto de los nuevos ideales. No había conciliación alguna. Una forma estorbaba a la otra. Mientras se alcanzaba éste, una mitad de Hispanoamérica se entregó a la tarea de exterminar a la otra, y viceversa. La segunda mitad del siglo XIX presenta este nuevo espectáculo en Hispanoamérica. Nuevas y sangrientas revoluciones tiñen el suelo de esta América, para culminar con el triunfo de los emancipadores.

Sin embargo, el pasado, España, lo llevaba el hispanoamericano en su ser, como también llevaba ese mundo callado y oscuro que España se

había empeñado en borrar, o al menos en cubrir, el indígena. El futuro no acababa por presentarse, ese futuro ideal, sin contaminación con el pasado repudiado, en el que soñaban los nuevos emancipadores. Pese a todos sus esfuerzos, los hispanoamericanos siguieron siendo hispanoamericanos, esto es, hijos de España y de América. En su interior continuaron vivas e inquietantes esas fuerzas que lo habían formado y que no sabía cómo dominar. En vano había tratado de ocultar estas fuerzas con capas superpuestas de otras culturas. Estas capas eran siempre rotas, apareciendo debajo de ellas la realidad oculta.[6]

6. *Norteamérica en la conciencia hispanoamericana*

Posiblemente no se encuentre en la historia universal el ejemplo de cómo un pueblo puede estar en la conciencia de otro en la forma como lo han estado y están los Estados Unidos de Norteamérica en la conciencia de los pueblos hispanoamericanos. Mucho tiempo antes de alcanzar éstos su emancipación política y a través de toda su historia independiente, Norteamérica se ha encontrado permanentemente en su conciencia. Unas veces simbolizando el máximo modelo de sus ideales, otras como la negación suprema de ellos, como su decepción. Entre otras cosas, Norteamérica ha sido también para Hispanoamérica la fuente de su sentimiento de inferioridad. Norteamérica ha sido ese ideal nunca realizado por la América hispana.

En ese conflicto que se plantea al hispanoamericano entre lo que es y lo que quiere ser, Norteamérica simboliza lo segundo, como España simbolizaba lo primero. Norteamérica es el futuro a realizar, como España el pasado realizado y que ha de ser negado. El gran país del norte marcaba a Hispanoamérica su deber ser. Era la pauta con la cual se medían los resultados de nuestra emancipación. Estos resultados, desgraciadamente, aparecían siempre negativos. "Nuestra revolución —decía el argentino Echevarría—, a causa del encadenamiento fatal de los sucesos de la época, empezó por donde debía acabar, y ha marchado en sentido inverso de las revoluciones de otros países. Ved si no a los Estados Unidos: al desplomarse el poder colonial, la democracia aparece

6 Cf. Mi libro titulado *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica.* El Colegio de México, 1949.

organizada y bella, radiante de inteligencia y juventud brota de la cabeza del pueblo, como Minerva de la frente de Júpiter." El chileno Francisco Bilbao comparaba las dos Américas sacando de esta comparación conclusiones negativas. "La libertad de pensar, como derecho ingénito, como derecho de los derechos —dice Bilbao—, caracteriza el origen y desarrollo de la sociedad de los Estados Unidos. La libertad de pensar *sometida*, la investigación libre *limitada* a las cosas exteriores, a la política, administración, etc... fué la *mutilada* libertad proclamada por los revolucionarios del sur." ¿Por qué? se pregunta. Porque el norte era protestante y el sur católico. Porque el uno practicaba el libre examen y el otro recibía dogmas. "El que es libre en la aceptación del dogma, tiene que ser libre en la formación de la ley." Por esta razón "en el norte —dice otro chileno, José Victorino Lastarria— el pueblo era soberano de hecho y de derecho, y daba la ley y administraba todos sus intereses por medio de sus representantes. En la América española no existía el pueblo, la sociedad estaba anulada y no vivía más que para la gloria y provecho de su soberano, de un señor absoluto y natural."

El argentino Jua Bautista Alberdi exclamaba: "Los americanos del norte no cantan la libertad pero la practican en silencio. La libertad para ellos no es una deidad, es una herramienta ordinaria, como la barreta o el martillo. Washington y sus contemporáneos lucharon más por sus derechos individuales, por sus libertades, que por la simple independencia de su país. Así, al obtener los unos obtuvieron la otra. A diferencia de los países de la América del Sur, que obtuvieron la independencia política, pero no la libertad individual." Otro argentino, Domingo Faustino Sarmiento, gritaba con su acostumbrada fiereza: "Reconozcamos el árbol por sus frutos: son malos, amargos a veces, escasos siempre." "La América del Sur se quedará atrás y perderá su misión providencial de sucursal de la civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha, que es lo que en definitiva proponen algunos. Alcancemos a los Estados Unidos. Seamos la América como el mar es el océano. Seamos los Estados Unidos." "¡Llamaos los Estados Unidos de la América del Sur, y el sentimiento de la dignidad humana y una noble emulación conspirarán en no hacer un baldón del nombre a que se asocian ideas grandes!"

A la admiración se sumaba también el temor. En un país como México, que había sufrido el impacto del poderío norteamericano en la

forma más dolorosa: la pérdida de más de la mitad de su territorio en la guerra de 1847, la admiración era acompañada del temor a ser nuevamente agredido. "Necesitamos colonización —decía Justo Sierra—, brazos que exploten nuestra riqueza. Es menester pasar de la era militar a la era industrial. Y es menester pasar aceleradamente, porque el gigante que crece a nuestro lado y que cada vez se aproxima más a nosotros... tenderá a absorvernos y a disolvernos si nos encontramos débiles." Y en otro lugar agregaba: "México se va destruyendo a sí mismo, mientras junto a nosotros vive un maravilloso animal colectivo, para cuyo enorme intestino no hay alimentación suficiente, armado para devorar, mientras nosotros ganamos cada día en aptitud para ser devorados." "Frente a ese coloso estamos expuestos a ser una prueba de la teoría de Darwin, y en la lucha por la existencia, tenemos contra nosotros todas las probabilidades."

La admiración y el temor, conjugados, que sentía Hispanoamérica frente a los Estados Unidos, sumados a ese afán de emancipación mental frente a los hábitos y costumbres heredados de la Colonia, provocan en la totalidad de estos países la adopción de una nueva filosofía: el positivismo. Una mala educación había hecho de los hispanoamericanos lo que eran. Ahora bien, si se quería cambiar el modo de ser de éstos era menester transformar su educación. ¿De acuerdo con qué modelo? De acuerdo con el mejor de los modelos de la época: el modelo sajón. El siglo XIX era el siglo de los pueblos sajones. El Imperio inglés estaba en su apogeo en el Continente Europeo. Y en la América eran también los sajones los que marcaban la pauta del progreso. La América sajona era el pueblo más poderoso de este Continente. ¿Cómo ser semejantes a estos dos grandes pueblos? ¿Cómo ponerse a la altura del progreso hasta entonces alcanzado y expresado por estos pueblos? Mediante una educación que hiciese de pueblos latinos como los hispanoamericanos, pueblos con las mismas cualidades que los sajones.

Los latinos, decían los reformadores hispanoamericanos, tenemos un espíritu soñador, eminentemente místico, de donde resulta el absurdo de que en vez de disciplinar el entendimiento con métodos científicos severos se halaguen la fantasía y los sueños. Para cambiar necesitamos ser eminentemente *prácticos*, experimentalistas e investigadores. Es menester ser *positivistas*. Esto es lo que son los grandes pueblos que ahora marcan la pauta del progreso: Inglaterra y los Estados Unidos.

En esta forma el positivismo, en un principio el francés, poco más tarde y en forma decisiva el inglés, se convirtió en doctrina oficial de toda la América hispana. El positivismo tomó en estos países el lugar que había tenido la escolástica en la Colonia. Fué el instrumento para establecer un nuevo orden mental capaz de borrar el impuesto por los conquistadores. Se realizaron en todos los países reformas educativas de acuerdo con los principios de la nueva filosofía. Entre los años de 1880 y 1900 pareció surgir en Hispanoamérica una nueva generación. Un nuevo orden se alzaba en cada país. Un orden que se decía apoyado en los principios de la ciencia positiva. Un orden que se preocupaba por alcanzar el mayor confort material y la educación de sus ciudadanos. Los ferrocarriles cruzaron los caminos y las industrias se multiplicaron. Una era de progreso y gran optimismo se dejó sentir. En política las palabras libertad, progreso, democracia y... orden, se presentaron como nuevos programas. Una poderosa inmigración en varios países hispanoamericanos hizo pensar que al fin se estaba realizando el ideal anhelado. Esta haría de estos países lo mismo que había hecho de Norteamérica. Hispanoamérica parecía semejarse cada día más a su modelo. Otros Estados Unidos se formaban abajo del río Bravo.

Sin embargo, un sordo descontento se dejaba sentir en varias capas sociales. Se habla en ellas de materialismo y de egoísmo. La educación, a pesar de todo lo proclamado, no llegaba a todas las capas sociales. El confort no era disfrutado por los miembros de toda la sociedad. Fácilmente se destacaban las grandes diferencias sociales. En todos los países hispanoamericanos se habían formado oligarquías que acaparaban los negocios públicos para mejor servir a sus personales intereses. No faltaban, tampoco, nuevas tiranías, como la de Porfirio Díaz en México. Era cierto que los ferrocarriles cruzaban el suelo hispanoamericano y que surgían muchas industrias, pero no era menos cierto que los unos y las otras estaban en otras manos que las de hispanoamericanos. Hispanoamérica no era otra cosa que una colonia, una nueva colonia, esta vez de la gran burguesía europea y norteamericana.

El liberalismo y la democracia de que se hablaba se encontraban aún muy lejos de sus modelos. En el fondo no eran sino palabras con las cuales se seguía ocultando viejas formas de gobierno. Todo eso resultaba ser algo simplemente superpuesto. Debajo continúa viva y latente la realidad que inútilmente se había querido cubrir. Las permanentes

fuerzas coloniales continuaban ejerciendo su predominio aunque vestidas con nuevos ropajes.

El fracaso sufrido y la intromisión de Norteamérica en los países hispanoamericanos para proteger sus intereses, hace que cambie el signo de admiración en repudio. No todo es positivo en esa América que había sido convertida en modelo. El mismo Francisco Bilbao, al recordar la agresión de Norteamérica a México y sus no satisfechas ambiciones sobre esta América, decía: "El libre pensamiento, la franquicia moral y la tierra abierta al emigrante han sido las causas de su engrandecimiento y de su gloria." En los anales de Norteamérica ese fué el momento heroico. Después "todo creció: riqueza, población, poder y libertad". "Despreciando tradiciones y sistemas y creando un espíritu devorador del tiempo y del espacio, han llegado a formar una nación, un genio particular." Pero, "volviéndose sobre sí mismos y contemplándose tan grandes, han caído en la tentación de los titanes, creyéndose ser los árbitros de la tierra y aun los contenedores del Olimpo". Este pueblo, modelo de libertades, no ha actuado con otras razas y con otros pueblos con el mismo espíritu. "No abolieron la esclavitud en sus Estados, no conservaron las razas heroicas de sus indios, ni se han constituído en campeones de la causa universal sino del interés americano . . . del individualismo sajón." Por esta razón "se han precipitado sobre el Sur".

Frente a esta Norteamérica negativa se harán patentes cualidades que antes no captaban en sí mismos los hispanoamericanos. "El Norte tiene la libertad —sigue diciendo Francisco Bilbao—, el Sur la esclavitud teocrática." Sin embargo, "a pesar de esto, hubo palabras, hubo luz en las entrañas del dolor, y rompimos la piedra sepulcral y hundimos esos siglos en el sepulcro de los siglos que nos habían destinado". Los hispanoamericanos, a diferencia de los Estados Unidos, "en seguida hemos tenido que organizarlo todo. Hemos tenido que consagrar la soberanía del pueblo en las entrañas de la educación teocrática." "Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las repúblicas del Sur, nosotros los pobres, y vosotros los felices y los ricos no lo habéis hecho." "Nosotros, hemos incorporado e incorporaremos a las razas primitivas . . . porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne; y vosotros las extermináis jesuíticamente." "Nosotros no vemos en la tierra, ni en los goces de la tierra, el fin definitivo del hombre; el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentran en nosotros el respeto que se debe al título

y a la dignidad del ser humano." "He aquí —concluye diciendo Bilbao— lo que los republicanos de la América del Sur se atreven a colocar en la balanza al lado del orgullo, de las riquezas y del poder de la América del Norte."

Otra Norteamérica se presenta así ante la conciencia hispanoamericana, una Norteamérica que por oposición va haciendo patentes cualidades ocultas del hispanoamericano. José Enrique Rodó, gran maestro uruguayo, destaca en su *Ariel* estas diferencias con un signo positivo para las nuestras. "Se imita —dice— a aquel en cuya superioridad o en cuyo prestigio se cree. Es así como la visión de una América *deslatinizada* por su propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y relegada luego a imagen y semejanza del arquetipo del norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados en nuestro porvenir ... y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y reforma." "Pero no veo la gloria ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, su genio personal, para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ... sacrifiquen la originalidad irreemplazable de su espíritu ... esto equivale a la tentativa de incorporar, por simple agregado, una cosa muerta a un organismo vivo." Nuevamente la idea de superponer. Toda esa educación, todo ese intento de sajonizar mediante una educación positivista, resulta ser algo superpuesto y por ende falso.

Hablando de Norteamérica Rodó dice: "Su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer a una mediana concepción del destino humano." "Huérfano de tradiciones muy hondas que le orienten, ese pueblo no ha sabido substituir la idealidad inspiradora del pasado con una alta y desinteresada concepción del porvenir. Vive para la realidad inmediata del presente, y por ello subordina toda su actividad al egoísmo del bienestar personal y colectivo." Otros pensadores en Hispanoamérica mantienen esta misma visión sobre la Norteamérica que antes les sirviera de modelo. El mexicano José Vasconcelos, al exponer su tesis sobre la *Raza cósmica,* dice: "¡Cómo deben reír de nuestros desplantes y vanidades latinas esos fuertes constructores de imperios! Ellos no tienen en la mente el lastre ciceroniano de la fraseología, ni en la sangre los instintos contradictorios de la mezcla de razas disímiles; pero cometieron el pecado de destruir esas razas, en tanto que nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanzas de una misión sin precedente en la historia." "Se hizo en el bando latino lo que

nadie pensó hacer en el Continente sajón. Allí siguió imperando la tesis contraria, y el propósito confesado o tácito de limpiar la tierra de indios, mongoles y negros para mayor gloria y ventura del blanco." Y Antonio Caso, que lucha en México contra el positivismo para orientar la educación por otros rumbos, al referirse a los Estados Unidos dice: "Hay en el mundo quienes hacen cosas, pero sin grandeza moral; por eso han dominado y dominan todavía los Estados Unidos. Pero hay que pensar en que sobre todos los imperialismos han de flotar, tarde o temprano, el espíritu elevado y los altos ideales que llevan en su seno los pueblos latinoamericanos."

¿Se trata de visiones contradictorias pura y simplemente? ¿Por qué una visión de *admiración* y por qué otra de *rechazo*? No hay tal contradicción. Todo pueblo tiene varias facetas que se hacen patentes con su actitud ante otros pueblos. Hispanoamérica ha sentido y siente admiración por esa Norteamérica que simbolizan un Washington afirmando los derechos del hombre, un Lincoln aboliendo la esclavitud, un Roosevelt entendiendo la democracia en un sentido universal. Pero también hay otra Norteamérica simbolizada en las ambiciones territoriales, la que hablaba del "destino manifiesto", la de las discriminaciones raciales y la de los imperialismos. Frente a la primera, como se ha visto, los defectos de Hispanoamérica se hacen fácilmente patentes; frente a la segunda sus cualidades. La primera simbolizó el progreso y la libertad anhelada por los mejores hombres de la América hispana; la segunda el materialismo con el cual se vistieron los nuevos déspotas de esta América. Fácilmente vieron los hispanoamericanos cómo la segunda Norteamérica hacía alianza con las fuerzas negativas de la América hispana, cómo hacía permanente el espíritu colonial contra el cual luchaban inútilmente. [7]

---

7 Sobre esta parte pueden verse mis trabajos titulados: *El positivismo en México*, El Colegio de México, 1943; *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, 1944. La obra citada: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. El ensayo titulado: "Norteamérica en la conciencia hispanoamericana", publicado en "Cuadernos Americanos" en el número de mayo y junio de 1948, y la Ponencia presentada en el Segundo Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en la ciudad de Nueva York en 1947, titulada "The interpenetration of the Ibero-American and North-American Cultures", publicada por la revista "Philosophy and Phenomenological Research", vol. IX, núm. 3, marzo de 1949.

7. *Conciencia cultural de Hispanoamérica en la actualidad*

Hispanoamérica es en la actualidad bien consciente de esa serie de peripecias históricas que aquí han sido expuestas. La toma de conciencia de esta historia va eliminando en ella esa serie de complejos que limitaban su espíritu creador. Las culturas con las cuales se ha formado, las que le sirven de base, le son ahora claramente patentes pudiendo distinguir con mayor o menor precisión lo que a cada una debe al mismo tiempo que va distinguiendo qué es lo propio, qué es lo que determina y perfila su cultura. Ahora, como paso previo a una acción plenamente creadora, se ha entregado a esa tarea a que aquí se ha dado el nombre de "autoconocimiento", de toma de conciencia de la propia realidad. El pasado, ese pasado que inútilmente se quiso negar, está siendo *negado* por la única vía posible, el de su historización. En casi todos los países hispanoamericanos han surgido historiadores de las ideas, el pensamiento, la filosofía y la cultura hispanoamericanas.

Esta historia, cada vez más voluminosa y segura, está haciendo patentes muchos hechos importantes para la comprensión de la cultura en Hispanoamérica y sus relaciones con las culturas con las cuales ha entrado en contacto. Con ello se va también eliminando el sentimiento de inferioridad que parecía caracterizarla, dando a sus propias producciones la valoración adecuada. Sus lazos con otras culturas son reconocidos, pero de acuerdo con una valoración más equilibrada.

Por lo que respecta a la cultura europea, se sabe su más directa heredera. Herencia que ahora se convierte en una responsabilidad. Heredar no es imitar, sino potenciar. Esta herencia, más que como un regalo gratuito, es ahora considerada como una responsabilidad. De aquí que sus crisis le preocupen como cosa propia. Ya no se conforma con vivir a la sombra de Europa, ahora también aspira y se esfuerza por tomar dentro de ella un puesto razonable.

Ahora también ha tomado conciencia el hispanoamericano de una serie de sentimientos que antes se le escapaban. Sabe que lo que lo inclinaba hacia Europa al mismo tiempo que se resistía a ser plenamente lo que Europa era, es lo propiamente americano. America se sentía inclinada hacia Europa como el hijo hacia el padre, pero al mismo tiempo se resistía a ser su propio padre. Por eso, a pesar de todos sus esfuer-

zos, lo imitado nunca resultaba perfecto, por lo general siempre resultaba "una mala copia" de eso que quería imitar. Precisamente en ese ser "mala copia" se hacía patente lo americano. Sólo que se valoraba en forma equivocada, se consideraba "mala copia" lo que sólo era distinto. La historia de nuestras ideas ha hecho patente este equívoco. El hispanoamericano se sirvió, a lo largo de su historia, de una serie de ideas importadas de Europa, pero estas ideas fueron transformadas al ponerse en contacto con nuestra realidad. Tanto que difícilmente podrá un europeo reconocerlas como propias a pesar de que conservan los nombres de origen. Un conocido sociólogo francés se escandalizaba de la interpretación que se daba en Iberoamérica al positivismo de Augusto Comte, considerando que era objeto de una falsificación. Ahora nos hemos dado cuenta de que mientras Europa creaba y recreaba sus clásicos, nosotros los hispanoamericanos ignorábamos a los nuestros. Y los ignorábamos porque partíamos de un falso supuesto comparativo mediante el cual nos empeñábamos en no tener clásicos, sino simplemente los clásicos de Europa. Nos quejábamos de ser "malas imitaciones" de los modelos europeos. Nos quejábamos de que la obra de nuestros pensadores, artistas y políticos resultaba *distinta* en vez de ser *semejante* a sus modelos. En otras palabras, nos quejábamos de que tuvieran personalidad, que tal era, en el fondo, la que marcaba la distinción. Por esto ahora se analizan esas obras con otros ojos. Ya no se ve en ellas malas copias de algo que, si bien les sirvió como modelo, no tenía por qué ser imitado, sino como algo distinto, diverso de esos modelos que sólo fueron estímulo; ahora se puede ver lo que hay de propio, de personal, en la obra hispanoamericana.

Desde este nuevo punto de vista del hispanoamericano frente a Europa, cabe ahora una auténtica colaboración. No se trata de renegar, como tampoco se trató de imitar. Renegar sería una falsa postura, tan falsa como la anterior. Querámoslo o no, los hispanoamericanos somos hijos de la cultura europea. De Europa tenemos el cuerpo cultural, el armazón: lengua, religión, costumbres. Nuestra concepción del mundo y de la vida es de origen europeo. Desprendernos de ella equivaldría a desprendernos del meollo principal de nuestro ser, del meollo de nuestra propia personalidad. No podemos renegar de dicha cultura, como no podríamos renegar de nuestros padres. Pero así como el hombre, sin necesidad de renegar de sus padres, adquiere una personalidad tal que a

nadie se le ocurre confundirlo con ellos, en la misma forma Hispanoamérica debe tener una personalidad cultural que en ninguna forma tiene por qué ser confundida con la cultura de la cual es heredera. Consciente de este hecho, reclama ahora un puesto al lado o dentro de esa cultura. Reclama un puesto de responsabilidad, quiere ser colaboradora, no imitadora. Cuál sea este puesto es algo que tendrá que deducirse de la capacidad que haga patente esta América.

Como meollo, como gran base, se siente ese doble pasado cultural que formaron la cultura hispana y la cultura indígena. Ya no se intenta borrar o poner muros a este pasado. El hispanoamericano sabe que la base de esa personalidad que tanto le ha preocupado se encuentra en ese pasado que apenas ayer trataba inútilmente de borrar. La tarea principal es ahora una tarea de asimilación consciente del pasado, de asunción del mismo. La realización de un futuro hasta ahora apoyado en sueños, dependerá de la asimilación consciente del pasado. Aún se encuentran muchos aspectos de la historia de Hispanoamérica sin plena asimilación. Aún siguen vivos muchos rencores que tienen su raíz en un pasado que ya debería estar lejano; pero también ya se tiene conciencia de ellos. Todavía en muchos pueblos de la América hispana se siguen formando partidarios del indigenismo y el hispanismo, aún se siguen discutiendo muchos de los problemas que la cultura indígena y la cultura española plantearon al ponerse en contacto. Todavía se discuten la Colonia y el liberalismo; pero también se va tomando conciencia de que la mejor forma de poner término a tales discusiones es su historización. Para terminarlas es menester comprenderlas, esto es, situarlas dentro de la circunstancia o situación que les corresponde, y a la luz de la misma analizarlas para ver qué relación viva pueden tener aún con el presente hispanoamericano y, por lo mismo, con su futuro. Hispanoamérica alcanzará su madurez cultural cuando se haga claramente consciente la relación que esas dos mitades de su ser tienen con ella misma. En el mismo momento en que se deje de hablar y discutir sobre indigenismo e hispanismo, Hispanoamérica será plenamente lo que su nombre indica: reunión del mundo americano y el mundo hispánico dentro de este Continente. Esta es, también, una de las tareas a la que se han entregado nuestros pensadores, artistas y políticos que van tomando conciencia de esta urgente necesidad.

Por lo que se refiere a Norteamérica, el afán de comprensión es mutuo. El interés de esta nación hacia Hispanoamérica va tomando otros signos que ya no son simplemente los económicos. Hispanoamérica, ya se ha visto, se ha mantenido siempre alerta e interesada por los Estados Unidos en sus diversos aspectos. Salvo muy pocas excepciones, hasta hace muy pocos años, el interés de Norteamérica por los países hispanoamericanos no iba más allá de la preocupación que le podían producir sus intereses económicos en juego. No había otro interés que el que podría sentir el comerciante por los mercados latinoamericanos donde dar fácil salida a sus productos; o el interés que podía sentir el industrial por los lugares donde las materias primas que necesitaba se pudiesen adquirir al menor costo posible; o el interés que podía sentir el financiero por campos donde poder ampliar sus especulaciones. Fué este tipo de interés el que fácilmente se hizo patente a los ojos de los hispanoamericanos, provocando la reacción de un Rodó, un Vasconcelos o un Caso. A esta visión norteamericana no podía interesarle otra Hispanoamérica que la de las revoluciones, la de los pueblos semisalvajes y revoltosos dignos tan sólo de ser gobernados despóticamente por gobernantes apadrinados por pueblos civilizados.

Esta visión ha cambiado y, con ella, también ha cambiado la de los hispanoamericanos. Norteamérica tiene ahora por la América hispana otro interés que no es sólo el económico; otro interés que nada tiene ya que ver con mercados, materias primas y finanzas. El espíritu se interesa ya por el espíritu. Interés que es correspondido en Hispanoamérica. Ya no se regatea una América a la otra la capacidad cultural y espiritual. Lo único que se pide es un conocimiento cada vez más amplio, mediante el cual se vaya logrando una mayor comprensión.

Hispanoamérica no aspira ya, tampoco, a ser otra Norteamérica, sin que tal cosa implique ahora una actitud despectiva. Tampoco esta negativa implica una renuncia a la asimilación de una serie de ideas e instrumentos propios de Norteamérica que son básicos en la cultura contemporánea. De la América sajona no se quiere tomar otra cosa que lo que sea considerado como necesario para el desarrollo de Hispanoamérica. La asimilación del espíritu práctico que caracteriza a los norteamericanos, no es vista sino en función de lo que pueden ser los fines propios de Hispanoamérica. Ya otros pueblos han mostrado lo que es

posible realizar si se asimilan los instrumentos más idóneos que puede ofrecer la cultura de otros pueblos.

BIBLIOGRAFIA SUMARIA

Al lado de los libros ya citados se pueden consultar los siguientes:

CRAWFORD, William Rex, *A century of Latin-American Thought.* Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1944.

FRONDIZI, Risieri, *Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea.* Buenos Aires, 1944.

GAOS, José: *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea.* Seneca, México, 1945.

GAOS, José, *Pensamiento de lengua española.* Stylo. México, 1948.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Las corrientes literarias en la América hispana.* Fondo de Cultura Económica. México, 1949.

———, *Historia de la cultura en la América hispana.* México, 1947.

INSÚA RODRÍGUEZ, Ramón, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica.* Guayaquil, 1945.

Panoramas culturales de cada uno de los países hispanoamericanos se pueden consultar en varias obras de historiadores de las ideas, como Arturo Ardao, del Uruguay; Roberto Agramonte, Félix Lizaso y Medardo Vitier, de Cuba; Jorge Muñoz Rayo, de Chile; Samuel Ramos, de México; Coroliano Alberini, Francisco Romero y Ezequiel Martínez Estrada, de la Argentina; Mariano Picón Salas, de Venezuela, y Germán Arciniegas, de Colombia.

LEOPOLDO ZEA

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

HEIDEGGER, MARTÍN.—*Platons Lehre von der Wahrheit* (Doctrina platónica de la verdad), seguida de una *Carta sobre el "Humanismo"*. Editorial A. Franck A. G. Berna, 1947. 119 páginas.

La primera parte de esta obrita de Heidegger fué publicada en 1942, aunque escrita dos años antes y destinada a un círculo restringido de lectores. Como indica una pequeña nota, puesta al comienzo de la obra, "*se prohibió aun la mención en la prensa y en recensiones*", "*igualmente se prohibió darla a la publicidad en forma de separata*". Su origen primero se remonta a unas lecciones públicas profesadas en 1930-1931, 1933-1934.

La carta sobre el Humanismo fué dirigida a Jean Beaufret (París), como respuesta a la carta de éste de 10 de noviembre de 1946.

Estos datos se prestarían a muchísimas conjeturas; por algo el autor mismo ha tenido buen cuidado de conservarnos la "anécdota". No voy a entrar en una simple nota en los detalles doctrinales que esta obra de Heidegger encierra, en comparación con el contenido de sus obras anteriores más amplias. En gran parte es condensación y explicación de ellas, sobre todo de las frases que más han dado que hablar . . . y no precisamente a los técnicos y lectores de *Sein und Zeit*.

El trabajo que da el título más saliente a esta obra es el referente a la *doctrina de Platón acerca de la verdad*. A primera vista es un comentario al pasaje célebre de la *República* de Platón (VII, 514 hasta 517 a, 7), en que se expone el "mito de la caverna".

En conjunto el comentario heideggeriano no hace sino, como dice el refrán clásico, "llevar el agua a su molino". (Y quien en este punto esté sin pecado, que tire la primera piedra, como diría el Evangelio.) Y por cierto que la lleva maravillosamente, de palabra y de idea.

El estilo de Heidegger va resultando de una concisión tan cincelada y transparente, de técnica miniaturista y filigranesca tan portentosa, que se saca la impresión de su intraducibilidad; a la vez que Heidegger mismo practica lo que él mismo, comentando a Hölderlin, decía: que "*la faena de la filosofía consiste en devolver a las palabras su fuerza elemental*", ¿o hacer de las palabras *fuerzas elementales*? Por esto abundan en esta obrita las traducciones, e interpretaciones, etimológicas de ciertas palabras griegas, y el *enraizamiento* o reabsorción en la raíz de ciertas palabras de su propia lengua alemana. Y este proceso es, desde el punto de vista filosófico, tan interesante como esa auto-reabsorción parcial de ciertas plantas en invierno para brotar con renovada virtud en primavera.

Los resultados que esta técnica produce son, frecuentemente, sorprendentes, comparados con la ramplonería de ciertas traducciones e interpretaciones de lo clásico griego. El lector curioso podrá apreciarlo por la lectura de la obra misma.

Ante la imposibilidad de aludir a todos los temas aquí tratados me referiré a unos pocos.

En *La doctrina de la verdad según Platón*, se ponen, por vez primera que sepa, en conexión rigurosa filosófica y filológica *educación* (*paideia*) y *verdad*, y se describe cuidadosamente la *circunvalación*, verificada en cuatro etapas, del alma a través de las cuatro etapas de la verdad. Y, aun dentro de la corrección fría de la exposición, por la que corre con todo una vibración espiritual que hace "*tiritar de frío*", se percibe una posible y feroz crítica del estado de encadenados en cueva, sin posibilidad ni de volver la cabeza hacia atrás, de los obstáculos inflexibles puestos a los "libres" que han descubierto o se han puesto a descubrir la verdad, a su vuelta a la caverna, cuando intentan abrir los ojos y libertar a los demás. Si las autoridades de entonces en Alemania se enteraron, como así parece, de las alusiones al estado en que ponían a su país frente al mundo abierto de la verdad, se tuvieron que dar por ofendidas, con esa ofensa imperdonable que es sacar a plaza pública, desenmascarar los secretos de Estado y del estado de un pueblo.

Los aportes, auténticos, a la interpretación de las obras mismas de Heidegger, y más en especial, aunque el aspecto polémico sea siempre accesorio en filosofía, frente al existencialismo de Sartre, ocupan largas páginas, sobre todo en la *Carta sobre el Humanismo*. Aquí se halla una razón, algo más que terminológica, en virtud de la cual Heidegger rechaza el que a su filosofar se llame "existencialismo". Y dentro de la corrección académica, aunque con

sofrenada violencia, se defiende Heidegger de acusaciones, tan propaganderiles, como la de ateísmo, historicismo, etc., tan fáciles de venta y de éxito barato en nuestros días. Cosa digna de notarse es que por vez primera en esta obrita se da beligerancia a Marx, y se defiende al materialismo de las interpretaciones *banales*, baratas e interesadas que de su doctrina sobre la realidad, la historia, la alienación, suelen hacerse.

La determinación *ontológica del humanismo*, frente a su interpretación metafísica, llenan largas páginas; pero, se puede afirmar, esta obra de Heidegger, como todas las suyas, hay que leerla cavando en las raíces de las palabras, etimológicamente. No en vano dice repetidas veces Heidegger, que "*el lenguaje es la casa y morada del Ser*". Sentencias hay de corte nietzscheano perfecto, dignas de saborearse aun literariamente: "*Lo que en medio de las necesidades de primera necesidad del mundo actual urge no es tanto hacer filosofía, cuanto prestar más atención y respeto al pensar; menos literatura, y más cuidado y solicitud por deletrear.*" "*El lenguaje es lenguaje del ser, como las nubes son nubes del cielo. Hace el pensamiento, con sus decires, invisibles surcos en la palabra, más invisibles aún que los que labrador de lento paso abre en su campo*" (p. 119, frase final de la obra).

JUAN DAVID GARCÍA BACCA

Les grands courants de la pensée mathématique, présentés par F. le Lionnais. Editions des Cahiers du Sud, 1948. 533 páginas.

Esta obra sobre "las grandes corrientes del pensamiento matemático" pertenece a una colección de título bien significativo: "El humanismo científico de mañana".

Como explica el prologuista, la idea de esta obra fué concebida durante la ocupación alemana de Francia. Y no sólo debían reunirse en tal obra todos los temas importantes de la matemática moderna, y de su historia, sino escritos precisamente por las mejores plumas y más representativos matemáticos franceses. Obra, testimonio fehaciente de la vitalidad científica francesa, en momentos en que dar tales testimonios de existencia espiritual resultaba no sólo peligroso, sino, patrióticamente, necesario.

El promotor de la idea, F. de Lionnais, perteneciente a la Resistencia francesa, continuó con su plan, aun en los campos de concentración; y la lista

de nombres ilustres de Francia, como Borel, Lebesque, Broglie... despertaron sospechas entre los guardias, teniendo que sufrir el autor los golpes reglamentarios, para que descubriera bajo tales nombres los espías, conspiradores, presos dispuestos a evadirse...; única interpretación que de tal lista, y a pesar de todas las explicaciones, daban los celosos guardianes del campo. Terminada la guerra, tuvo Lionnais que emprender de nuevo el reagrupamiento de autores y materias; algunos de los colaboradores habían sucumbido violentamente.

Constituye, pues, esta obra, de la que vamos a dar inmediatamente idea, un homenaje a ilustres muertos por Francia y por la Libertad, de otros no menos ilustres presos, ilustres representantes todos de la ciencia matemática francesa. No puede, según esto, leerse sin una cierta emoción la obra presente, verdadera presentación y desfile de grandes temas y de grandes personalidades.

Abrese con una carta inédita de Valéry, y una presentación de Lionnais.

Lionnais, especialista en estética matemática, ha dado a las partes de esta obra títulos, si no técnicamente matemáticos, sí evocadores de su emocionada visión de la ciencia matemática: "El templo matemático", "La epopeya matemática".

Los cincuenta trabajos que integran esta obra no son de igual valor ni por el contenido ni por las firmas. Permítaseme, dentro de la natural falibilidad de semejantes elecciones, señalar los artículos más notables: De *Borel*, sobre los tipos de definición en matemáticas; *Bourbaki*, el genio organizador en matemáticas, trata de "la arquitectura de las matemáticas"; *A. Iautmann*, de la simetría y disimetría en matemáticas y física. *Bouligand*, en tal vez demasiado resumido artículo, desarrolla el tema de "de intuiciones, a órganos esenciales de la matemática". Sobre el número natural y sus generalizaciones, escribe nada menos que *Fréchet*; y al mismo se debe otro trabajo, más duro, sobre "del espacio tridimensional, a los espacios abstractos"; artículos intensamente curiosos por el fondo y la presentación, son los de *Dubreil*, "historia de tres números misteriosos"; el de *Got*, "un enigma matemático"; el de *Sainte Lagüe*, "Viaje a la tercera dimensión"; los temas básicos de la teoría de las funciones están a cargo de firmas como *Valiron*, *Montel*, *Denjoy*. La moderna noción de grupo está tratada por *Lentin*; la probabilidad, por *Fortet y Servien*. El estudio de este último es, filosóficamente, muy digno de leerse.

La parte titulada "*Epopeya matemática*" incluye, prácticamente, una historia de la matemática y de sus invenciones. El pasado, el presente y aun

el porvenir de las matemáticas son largamente tratados; los datos interesantes abundan.

La tercera parte de la obra está dedicada a las "influencias" que la matemática ejerce sobre las demás partes de la cultura humana. Papel de las matemáticas en la formación del espíritu humano, en la psicología y pedagogía. Matemáticas y filosofía, entre otros temas interesantes y de palpitante actualidad, como los de matemáticas e idealismo, matemáticas y marxismo. Las matemáticas y la física, con un largo estudio de *Luis de Broglie* sobre el papel de las matemáticas en el desarrollo de la física moderna, y otro de *Kahan* sobre si la ciencia física moderna ha cambiado el tipo de matemáticas empleadas tradicionalmente. Las matemáticas y la estética constituye otro grupo de problemas de "influencia". Es de notar el artículo, largo, de *Lionnais* sobre "La belleza en matemáticas", ampliamente ilustrado; el de *Speiser*, sobre la noción de grupo en las artes; el de *H. Martín*, sobre las matemáticas y la música.

La matemática y las técnicas, la matemática en la sociedad y en el desarrollo de la civilización, constituyen la parte final de esta obra de "colaboración" de todos los mejores físicos y matemáticos franceses de nuestro tiempo.

JUAN DAVID GARCÍA BACCA

ZEA, LEOPOLDO.—*Dos etapas del pensamiento hispanoamericano. Del romanticismo al positivismo.* El Colegio de México. México, 1949. 396 pp.

Leopoldo Zea es ampliamente conocido por todos aquellos que muestran algún interés por la historia y el destino del pensamiento en Hispanoamérica. Sus estudios sobre el positivismo en México le valieron un puesto de honor entre los investigadores mexicanos, al mismo tiempo que proporcionaron inestimables materiales para el conocimiento de "nuestro" pasado. Su pluma, parte quizá por influencia de nuestros mejores pensadores, parte quizá por contagio de las preocupaciones que han animado la filosofía "trasterrada" del doctor Gaos —maestro, entre otras cosas, de inquietudes hispanoamericanas—, ha sido impulsada por el ansia de encontrar solución a los intrincados problemas nacionales, y por eso ha visto muy bien el carácter instrumental de la filosofía positivista y de una posible filosofía americana. Una y otra son condicionadas por la historia, vale decir, por el conocimiento y la experiencia del pasado.

El presente libro, continuación de la misma inquietud que cristalizó en las ideas "*en torno a una filosofía americana*", puede descomponerse en dos grandes partes. Una que describe la situación, la "circunstancia", de los hombres hispanoamericanos y sus ideas durante los cien años que corren entre la independencia y las primeras décadas del siglo actual. Otra, el criterio usado en la selección de los temas, los "prejuicios" que inicialmente ofrecen problemas, dudas, interrogaciones, despejados en lo que podríamos llamar conclusiones. Una es la historia propiamente dicha. La otra, en rigor, es una filosofía de la historia. La historia da al autor los materiales de la reflexión filosófica, y ésta señala el sentido de los hechos históricos y augura un futuro de grandeza para los países de habla española, conscientes o creadores de una historia, de una cultura, de una filosofía americana.

Desde el punto de vista de la historia, Zea extiende a Hispanoamérica las ideas y las conclusiones encontradas en el estudio sobre el positivismo mexicano. La independencia, las luchas de los liberales, son para él etapas de la trayectoria de nuestro siglo XIX hacia la emancipación ideológica que culmina con el positivismo. El marcado afán individualista, no menos que la preocupación por el conocimiento de la realidad propia, tan característicos del romanticismo, se completan con las más diversas teorías, como la ideología, el tradicionalismo francés, el eclecticismo de Cousin, el utilitarismo, el realismo escocés y el socialismo romántico de Saint-Simon. Todos "ofrecen las armas ideológicas de la generación que pretende realizar la nueva emancipación hispanoamericana", preparando así el advenimiento del positivismo. Cuando éste empieza a influir en los destinos de América, los mismos hispanoamericanos reconocen en él la filosofía que mejor expresa sus ideales y aun, como sucede a Alberdi, Sarmiento y Lastarria, la filosofía cuyos principios y tesis fundamentales defendían en sus esfuerzos por liberar la conciencia nacional.

La sajonización de Hispanoamérica, un recio optimismo en el triunfo de las ideas, de la razón en concreto, y una reacción casi irracional contra la dependencia ideológica, pueden representar la mentalidad de las generaciones que hicieron la historia en el siglo XIX. Para todos los pueblos Norteamérica es la expresión de las ideas modernas que han intentado realizar, el modelo, por eso, de lo que deben ser. La libertad de pensar, como derecho ingénito, como derecho de los derechos, dice Bilbao, caracteriza el origen y desarrollo de la sociedad de los Estados Unidos. El hombre del norte no recibe dogmas. La misma religión está regida por el libre examen. Ninguno depende del Estado. Cada quien alcanza su bien, su bienestar, su libertad, labrando con

su egoísmo la libertad y el bien de la nación. Como antes Grecia, ahora Norteamérica es "la palabra de los tiempos", la "nación creadora". Los hispanoamericanos, en medio de la anarquía, confían optimistas en la existencia futura de naciones grandes, pero están convencidos de que esto será imposible hasta que los pueblos y los individuos sean libres, no estén sujetos a ideas y hábitos extraños y solamente dependan de la "soberanía individual y de la razón de esa soberanía: la libertad de pensamiento", tal como acontece en los Estados Unidos. Así como el siglo XVIII se entregó a la razón para negar la decadencia y fincar la grandeza de la patria, así el XIX a la libertad de la razón para que el progreso venciera en Hispanoamérica las fuerzas oscuras. Sin embargo, cuanto más predicaban que el progreso dependía de la libertad, de una libertad egoísta, individual, tanto más se daban cuenta de que no eran libres, de que dependían de una herencia que imposibilitaba radicalmente sus aspiraciones. España y la colonia representaban ese pasado que impedía el progreso y hacía que los intentos de libertad se convirtieran en opresión. Acusan a los libertadores de haber solamente querido la libertad política y no la libertad de los individuos, mas pronto los justifican diciendo que no la conocían y que su misión consistió en emancipar la patria con la proclamación de la "soberanía de los pueblos, la soberanía del derecho, la soberanía de la razón", que desde México al Cabo de Hornos resonaba como un solo eco. El mal no se debía a ellos, estaba presente en todas partes, en el concepto de libertad y de patria, en todas las ideas, en todas las costumbres, en todos los usos. Era necesario acabar con el pasado desde sus mismas raíces. Optaron por negarlo, renunciando con esto a su historia, una historia que no solamente les era impropia, sino el modelo de lo que no debían ser, "ni siquiera, afirma Zea, en el sentido de haberlo sido alguna vez".

El conocimiento de dependencia del pasado y la necesidad de la independencia ideológica cifrada en la práctica de la libertad individual, hicieron que los nuevos caudillos pensaran en la reeducación de sus pueblos conforme a los ideales modernos. Si España había educado para vivir en esclavitud, ellos educarían para vivir en libertad. La miseria, los cuartelazos, los regímenes absolutos terminarán cuando las reformas arraiguen en la razón, cuando todos conozcan y amen los derechos individuales y sociales, cuando tengan noticias concretas sobre la organización política y su práctica. "Renovar las creencias de la plebe, escribe Lastarria, sustituirles la educación filosófica, es darles la conciencia individual, es afirmar la revolución." Afirmar la "revolución es estronizar la libertad". Así, entre la lucha de los liberales y conservadores,

nace el partido del progreso, de la libertad y del orden. Las abstracciones metafísicas, la filosofía "de imaginación", serán consideradas como la raíz de todos los males. Oponen el método experimental, el método de la realidad. No importan las ideas del mundo, sino el conocimiento de la realidad nacional. El doctor Mora enseña que los jóvenes deben tener el espíritu de investigación, de la duda, "que conduce siempre y aproxima más o menos el entendimiento a la verdad". Quien más quien menos, predica una filosofía útil y está convencido de que el deber primordial del filósofo consiste en remediar las necesidades sociales y conocer la naturaleza. "Vencer las dificultades que ofrece la naturaleza y la sociedad, esta es la primera ocupación del filósofo", enseña Luz y Caballero. Alberdi dice, con palabras que recuerdan al gran Feijóo y todo nuestro movimiento filosófico del XVIII, que los hispanoamericanos no necesitan ni abogados ni teólogos, que el idioma inglés es más necesario que el latín, que la grandeza nacional depende del trabajo, de la industria, de la ciencia. Sólo de esta manera podrán los hispanoamericanos vencer a los enemigos del progreso: el desierto, el atraso material, la naturaleza primitiva de su Continente. La devoción no los salvará como no ha salvado a España.

La predicación de estas ideas y la experiencia amarga de la cultura europea influyeron en el ánimo de los hispanoamericanos para que desconfiasen no sólo de España, sino de Europa, y considerasen a América como la sede de la civilización y la libertad. "La civilización es hoy América y la República", afirma Bilbao. Tienen conciencia de que en América ha nacido una nueva realidad política y social, la democracia. Europa es sabia en ciencias y deben aprender mucho de ella, pero no en política y moral. ¿Nacerá de aquí, preguntamos, la preocupación americana y la fe en la cultura hispanoamericana frente al viejo mundo? El hecho es que son claras sus pretensiones —Zea omitió la de los mexicanos— de una cultura y de una filosofía americanas. Exigen la consideración atenta de la realidad nacional para poder escoger el pensamiento europeo en conformidad con las necesidades. Hispanoamérica debe bastarse a sí misma, pues tiene características especiales que puede mostrar con orgullo a Europa y los Estados Unidos. Según Bello y Simón Rodríguez, maestro del Libertador, los hispanoamericanos tienen la obligación de ser originales, si alguna vez han de ser independientes y no han de imitar culturas exóticas. Para Alberdi la filosofía es solución de problemas, y, como no hay "solución universal de las cuestiones", "no hay filosofía universal". "Es necesario, pues, que exista una filosofía americana", que consista en "una serie de

soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales". Habrá que estudiar los "elementos filosóficos de la civilización humana", pero también "las formas que éstos reciben bajo las influencias particulares de nuestra edad y de nuestro suelo". La filosofía universal se localiza con el contacto de los problemas. Al estudiar la ciencia y la filosofía, los hispanoamericanos no deben olvidar que, antes que científicos y filósofos, "son americanos, es decir, demócratas", y que en consecuencia están obligados a despreciar la estéril "filosofía en sí" y estudiar "los objetos de un interés más inmediato a nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia".

A pesar de estos esfuerzos de los hispanoamericanos por encontrarse a sí mismos con dignidad un puesto dentro de la cultura universal, piensa Leopoldo Zea que la negación del pasado les hizo huir de su realidad y desconocer los problemas de su circunstancia. Y como seguimos negando el pasado, nuestro pasado, Hispanoamérica es todavía un Continente del futuro, sin historia, simple sombra de Europa. A medida que el hispanoamericano fué haciéndose consciente de su dependencia del pasado, de su historia, trató de romper definitivamente con él para poder ser completamente libre. "Su historia, su pasado, fué considerado como algo ajeno, como algo que no le pertenecía por no haber sido obra suya." Por esto ha hecho una historia inconsciente, una historia peculiar, llena de contradicciones, amenazada a cada paso por el pasado que niega. "Los partidos políticos fueron tomando diversos nombres, nuevas ideas filosóficas parecían orientarlos, pero en el fondo el pasado permanecía vivo, latente, dispuesto a manifestarse en la primera ocasión propicia." Tratando de escapar a su realidad, imaginaban mundos sin problemas, sin compromisos, con una filosofía, una cultura y una historia del futuro, que no llegaron a realizar porque el pasado siempre estaba presente. Los hispanoamericanos somos aún conquistadores y conquistados, coloniales e independientes, liberales y conservadores, positivistas y escolásticos, revolucionarios y marxistas. "Todas estas actitudes las hemos ido tomando en el campo de lo formal. En la realidad tales actitudes no han hecho sino enmascarar, encubrir un hecho, una realidad . . ., la primera de que fué consciente el hispanoamericano, la colonial." Todas nuestras discusiones giran, al final de cuentas, en torno a la conquista y la colonia. Nos sabemos dependientes de algo que no consideramos propio, de un pasado que es ajeno a nosotros. Hispanoamérica vive con su pasado que es presente y con un futuro que todavía no es. Su historia es peligrosa.

La asimilación, afirma Zea, proporciona la manera de negar el pasado sin que éste se haga presente. A los hispanoamericanos de mediados del siglo XX "toca negar dialécticamente, esto es, asimilar", la historia que hemos heredado. La constante amenaza del pasado, la urgencia de intrincados problemas sin resolver, indican la necesidad de que los asimilemos, de modo que ya no puedan presentarse y que nosotros no tengamos que resolverlos otra vez. "Es menester que nosotros los hispanoamericanos hagamos del pasado algo que, por el hecho de haber sido, no tenga ya necesidad de volver a ser." Por la asimilación resolveremos definitivamente nuestros problemas, y nuestro pasado será " un pasado en un sentido pleno", nuestro historia será "para nosotros simple experiencia histórica". No podremos sentirnos dependientes, porque nuestro pasado solamente es "en la forma de haber sido", como siemple "recuerdo", como pura "experiencia realizada". La conciencia de este hecho nos dará nuestra verdadera historia y contaremos con una "auténtica filosofía". "La historia no la componen los hechos puros, sino la conciencia que se tenga de ellos." Asimilar nuestro pasado, para Zea, equivale a hacernos conscientes de él. Antes hicimos una historia peligrosa por inconsciente, "pero ahora parece que ya somos al menos conscientes de su necesidad. Dicha conciencia explica el interés cada vez más creciente por la historia de nuestras ideas."

La historia de América se presenta a Leopoldo Zea como una historia de "contradicciones", de actitudes "formales", de "negación" de los problemas, porque ha sido "inconsciente". En su opinión, la conciencia de los hechos no solamente constituye la historia, sino que hará posible la existencia; mejor, realizará una auténtica historia americana. Pero, si es cierto que la historia como disciplina no existe sin la conciencia de los hechos, resulta muy problemático que la conciencia y la voluntad sean siquiera las condiciones, no digamos ya las causas, de un pensamiento americano. No basta querer, tener necesidad y conocimiento de esto, para que empiece a existir una historia o una cultura americanas. El error consiste en pasar del orden teórico, o de conocimiento, al orden de la realidad. Y esto se encuentra estrechamente ligado con la concepción pragmatista de la historia y de la filosofía que se advierte con claridad en todo el libro, especialmente en la Introducción. La idea con que mejor podemos expresarla es la fórmula clásica: la historia, maestra de la vida. Su objeto está constituído por los hechos del pasado, de nuestro pasado, pero que, por haber sido, no tienen derecho a ninguna presencia. La confianza intelectualista da la convicción de que, mediante la conciencia del pasado, conocemos los problemas internos que han impedido el desarrollo del ser de

los hispanoamericanos por no haber sido solucionados, en otras palabras, por estar todavía presentes y no decidirse "a ser historia". Según estas ideas, el pasado consciente, la historia, muestra a los hispanoamericanos del siglo XX los "compromisos" que los mayores no quisieron reconocer, y los coloca en la realidad de la cual éstos sistemáticamente huían. El pasado consciente, el pasado que se ha asimilado, es concebido como experiencia, como enseñanza para el futuro de lo que debemos y no debemos ser. "Una historia, dice Zea, que nos hable de los caminos que nuestro pasado ha tomado para no tener necesidad ya de volver a tomarlos, conocidas sus experiencias." ¿Cómo puede ser la historia modelo, enseñanza evidente y necesaria, si lo histórico dice relación fundamental al hombre? ¿No será que esta concepción pragmatista identifica el saber de la historia con el saber de la ciencia natural de tipo mecanicista, según la cual un hecho, una causa, puede o debe producir determinados efectos benéficos? Al afirmar que la asimilación o la conciencia del pasado creará la historia y con ello el bienestar de Hispanoamérica, se está estableciendo una relación de causa a efecto entre el pasado y el presente o el futuro. La historia es, pues, un bien mostrenco. Parece imposible aceptar esta tesis. El hombre es un ser peculiar que en rigor no tiene pasado, sino que el pasado es él mismo, existe al vivir el pasado. Nunca podremos desprendernos de él por la simple voluntad, porque nos desprenderíamos de nosotros mismos. Su amenaza siempre existirá, porque es parte de nuestro ser. Cuando el pasado, que es nuestro, sea "ajeno" al presente, sea un simple "recuerdo", una pura "experiencia realizada", no tendremos historia, será una historia ajena, como sucede con la prehistoria de las tribus nómadas de América o con el origen de los mongoles. Mas admitamos que tenga sentido hablar de "conciencia histórica" y que ella venga a resolver los "inveterados males" de los hispanoamericanos. ¿Quién la expresará? ¿Será igual para todos? Basándose en las mismas razones, el escolástico, el liberal, el conservador, el positivista, el revolucionario, el marxista, señalarán su conciencia histórica y con ella se hará presente el pasado.

La filosofía de la historia de Leopoldo Zea es pragmática no sólo porque trata de hacernos conscientes de nuestros "compromisos", sino porque tiene como punto de partida una "circunstancia", la circunstancia de los hispanoamericanos que huyen de su realidad, niegan su historia y viven al margen de la historia universal. Hace suyas, sin antes enjuiciarlas "históricamente", las afirmaciones de liberales y positivistas, según las cuales los libertadores sólo consiguieron la independencia del poder español, pero no la independencia

ideológica, que, ellos, los nuevos emancipadores, intentan realizar negando la realidad que la impide, la colonial. Piensa, con liberales y positivistas, que la situación espiritual de los años inmediatamente posteriores a la independencia era fundamentalmente idéntica a la de la colonia. La emancipación política sólo fué algo formal y extrínseco, "reflexiva" en los dirigentes y "espontánea" en el pueblo. Pero con semejante opinión comete la injusticia de interpretar de una manera simple el movimiento libertador, y de pedir un cambio total en la cultura operado por una revolución de armas. La consideración exclusiva, por otra parte, de las ideas liberales y la importancia concedida al positivismo, hacen entrever que ha dejado dominar su criterio por la preocupación política, tan característica del siglo XIX, a tal punto que no trata de "comprender históricamente" la mentalidad postindependiente, descuidando así el estudio del ambiente cultural que hacía posible las nuevas actitudes, como si éstas pudiesen surgir en un momento determinado por el simple contacto de Europa y los Estados Unidos.

Existe, de hecho, una continuidad ideológica entre el siglo XVIII y el XIX. La colonia no es dependencia a secas. En el siglo XVIII, por lo menos en la segunda mitad, los hispanoamericanos encuentran, aducen a cada paso el concepto de patria y de nación, y se llaman a sí mismos "americanos". Impulsados por la conciencia de su destino americano, usan el racionalismo ilustrado para alcanzar la grandeza que les niega Europa. Para ellos la decadencia tiene sus raíces en el pasado de ignorancias y tinieblas, en una escolástica que no debe subsistir porque impide la manifestación de las capacidades americanas. Después de la independencia, el mismo racionalismo hace concebir el pasado como "oscuridad" y "barbarie", y por eso lo niega. La actitud es, pues, muy parecida. La razón no es solamente el medio para deshacerse de un pasado que estorba, sino también para tener confianza en los ideales que se intenta realizar. El futuro es "grandeza" o "progreso". El siglo XVIII exige libertad para pensar, la bandera del XIX es la libertad de la razón. El ansia de conocer la propia realidad y de edificar sobre ella una ciencia o una filosofía, las pretensiones de estudiar la naturaleza en sí misma, son los dos puntos que sirven de base para negar el pasado, cuyo delito principal consiste, para los racionalistas del siglo XVIII y del XIX, en defender una metafísica que ignora los problemas nacionales e imposibilita el adelanto científico que ha colocado a los pueblos europeos, principalmente a Francia e Inglaterra, a la cabeza de la civilización. Nuestro movimiento ilustrado reacciona, debido a la decadencia y a la mentalidad escolástica imperante, contra el universalismo formalista

de la Ilustración. Niegan el pasado, pero cuentan con la realidad. La razón les proporciona modelos, pero son precabidos, apelan al "sentido común", a la "inteligencia natural"; no "están dispuestos como más tarde los del XIX, a sufrir más desilusiones". Antes que la escuela histórica y el espiritualismo ecléctico, antes que Hegel, Herder y sus intérpretes franceses, nuestro siglo XVIII destacó la originalidad, la individualidad, "la irreductibilidad del espíritu dentro de las circunstancias históricas y geográficas que le son propias", y, sobre todo, advirtió con claridad la importancia de la historia en la suerte de los pueblos, y usó el método histórico como el mejor medio tanto para conocerse a sí mismo como para arrancarse los males que lo ataban al pasado. Toda la temática del utilitarismo, la preocupación "romántica" por la felicidad y el bienestar de las naciones y los individuos, la filosofía, la ciencia, la historia instrumentales, los estudios sobre las causas del atraso americano, el problema de la pobreza, de los vagos, de los ladrones, de los desocupados, de la agricultura, de la minería, de la industrialización, son las razones que mueven los escritos de Clavijero, Abad, Bartolache, Mociño, Alzate, Gamarra. Sobre todo en los periodistas de tipo científico o filosófico, como Alzate y Bartolache, los temas aludidos son de una importancia tal, que con plena justicia deben ser considerados antecesores de liberales y positivistas. La diversa situación, sin embargo, hace que los ilustrados piensen en el orden cultural, con expreso silencio sobre la forma de gobierno, pero con ideas implícitas que iban a destruir el régimen colonial; mientras que los liberales y los positivistas se ven dominados por el cuidado político, y esto impide que vean la continuidad ideológica entre los ideales del siglo XVIII y los suyos. Cuando voluntariamente niegan el pasado, no se quedan sin historia. Su negación es puramente formal. Contra su voluntad, asimilan la herencia de la colonia.

Podemos, pues, decir que, al lado del innegable descastamiento americano, ha existido no sólo el conocimiento de la propia realidad, sino una conciencia histórica que ha dado su fisonomía propia a los pueblos de Hispanoamérica. Posiblemente los viejos problemas todavía no han sido solucionados. Pero debemos preguntarnos si el objeto de la historia consiste en mostrar que, de acuerdo con nuestro criterio, permanecen sin solución, o más bien que, en cada "circunstancia", los hombres pensaron resolverlos definitivamente. Podría suceder que buscásemos en el pasado las mismas soluciones que debemos dar en el presente.

RAFAEL MORENO

QUIROZ MARTÍNEZ, OLGA VICTORIA.—*La introducción de la filosofía moderna en España.* El Colegio de México, 1949. 361 pp.

Olga Quiroz Martínez, dirigida por el doctor Gaos en el Seminario para el estudio del Pensamiento en los países de Lengua Española de El Colegio de México, ha escrito lo que se llama una investigación sobre la filosofía española durante el último cuarto del siglo XVII y el primero del XVIII. La necesidad de comprender la trayectoria de nuestro movimiento moderno hizo seguir los antecedentes en la filosofía española. La búsqueda de los autores fué cada vez mas difícil, y, para entenderlos, Olga Quiroz hubo de aprender latín y estudiar escolástica. El método que emplea es adecuado a la comprensión de lo histórico. Procura conscientemente entender los textos más allá de su contenido académico. "A través de ellos se ha intentado descubrir los lineamientos de la situación espiritual que ha rodeado a sus autores y que ha determinado el curso de sus ideas." Le interesa sobremanera el contorno de la época y la situación espiritual del tiempo. Ambos quedan expresados por una filosofía peculiar que se llama a sí misma eclecticismo y que se diferencia de los movimientos filosóficos similares de la antigüedad. Según defienden las conclusiones y corrobora el libro entero, el eclecticismo español representa la irrupción de la filosofía moderna en un medio adverso, dominado por una escolástica firmemente adherida a la teología y a las conciencias de doctores y campesinos. Los filósofos nuevos presentan una "síntesis entre tradición y modernidad" como el mejor medio para dar a conocer, con cincuenta años de distancia, las ideas filosóficas de Europa, representadas entonces por Descartes, Maignan, Saguens, Gassend y Bacon, cuya influencia es, quizá, la decisiva en todo el pensamiento de habla española durante el siglo de las luces.

Los capítulos destinados a exponer los ideales y los criterios del eclecticismo, la crítica a la escolástica y la lucha contra la autoridad, enseñan que la filosofía moderna estaba fincada en una nueva idea de la inteligencia. Todos convienen en afirmar que los silogismos, y con ellos la lógica de las Escuelas, ocultan falacias o mentiras con capa de verdad. Para razonar bien sobran las reglas. Basta la lógica de la razón natural, que Berni llama con Epicuro lógica proporcionada "al uso común y trato humano", y que poco dista de la inteligencia ingenua de los rústicos. Los tradicionalistas prefieren la autoridad, son "hombres, dice Tosca, que creen saber y que más luchan por los prejuicios que por la recta razón"; los modernos predican los derechos de la razón como

base del conocimiento en la ciencia y en todas las actividades del hombre. A la credulidad de los antiguos oponen una razón crítica cuyo destino estriba todo en desterrar ignorancias y discernir la verdad del error. Con estas ideas ponen las bases para la reeducación de la mentalidad española. La filosofía se convierte en sus escritos en una enseñanza obligatoria para filósofos, para políticos, para comerciantes, para campesinos, para todos los hombres. Aun los que ignoran latín, "sepan, dice Mayans, a lo menos raciocinar, hablar y obrar como personas de razón".

Así empieza el racionalismo español de cuño moderno. La razón es el medio para negar o desconfiar de un pasado de ignorancia y de errores. Los modernos exigen libertad filosófica tanto para ajustarse a los dictados de la razón como para sacudirse la autoridad del sistema, cosa que en su opinión es imposible sin una inteligencia natural, desapasionada, indiferente, imparcial, recta, "aprobando, escribe Tosca, lo que juzga mejor, desechando e impugnando lo que le parece discorde con la verdad, dando lugar a la inquisición y al estudio cuidadoso de aquélla". La soberbia de la razón, como asustados la llaman los escolásticos, descubre que los filósofos son hombres y sus doctrinas están plagadas de errores, pese a las pretensiones de defender fundamentos "los más poderosos y apreciables". Como dice Martínez, la misma oposición de los principios proporciona una prueba eficaz "de que aún no está ocupada la verdad". Filósofos al fin y al cabo, quieren hacer los modernos una filosofía que supere las contradicciones encontradas en la historia de los sistemas, y se tornan eclécticos. La historia les da el derecho para pensar su filosofía. Para ellos, la filosofía se hace, se está haciendo y no puede, en consecuencia, encerrarse en un solo sistema fruto de un solo individuo.

El eclecticismo español es posible por la conciencia histórica que los modernos adquieren en la consideración de los sistemas. Ella les hace ver la temporalidad de la verdad. "Siendo la verdad hija del tiempo y del uso", como atrevidamente para su época dice Mayans, debe ser buscada, si se quiere ser todavía racionalista, en las doctrinas de todos los tiempos y en los sistemas de todos los filósofos. Ningún fundamento existe para despreciar o aceptar totalmente las afirmaciones de un filósofo. Por encima de sus caprichos y de sus errores, debidos al tiempo, la razón conoce siempre algo de verdad, la verdad que el filósofo ecléctico debe escoger en conformidad con los criterios supremos, inconscientemente impuestos, a su vez, por la época: la razón, la experiencia y, en asuntos concernientes a la religión, la fe. Consideran ilusos al racionalismo metafísico de la escolástica y al racionalismo matemático de

Descartes, porque desconfían de los partos de la mente no demostrados por la experiencia. Afirman, por convicción filosófica fundamental, que la verdad está en las cosas, en las leyes ontológicas de la naturaleza que solamente son franqueables por la experiencia. De Epicuro reciben la enseñanza de que el sentido jamás se engaña como sucede con la inteligencia. La razón parece ser simple piloto que dirige o saca las consecuencias. No tiene valor en sí misma. Es inmanente a la experiencia: "una razón sólida y sacada del mismo seno de la naturaleza", dice Berni. Por eso la filosofía, la ciencia por antonomasia de la verdad, es para ellos fruto de la experiencia, esto es, del conocimiento de la naturaleza. Estamos frente a una nueva idea del filósofo y de la filosofía. La verdad deja de ser especulativa y universal para tornarse práctica, concreta y, sobre todo, útil. Mayans dice que solamente acepta aquella filosofía "que es conocida y confirmada con experimentos y que es útil para la vida civil". Adquiere primacía la preocupación por la verdad objetiva, por el progreso en el conocimiento directo de la naturaleza. Buenos racionalistas, están seguros de que los órganos por ellos señalados llevarán al fin deseado, pero al mismo tiempo advierten el campo inmenso de la naturaleza y las dificultades de su conocimiento o la imposibilidad de conocerla entitativamente. No es otro el motivo de su eclecticismo y de su peculiar racionalismo. Por eso aceptan opiniones probables como el atomismo en el orden físico, por eso son eclécticos y escépticos.

Los tradicionalistas señalaron con razón los peligros de una filosofía semejante, "laica", para los creyentes y la religión. Los modernos hubieron de ocuparse largamente en "probabilizar" mostrando la autoridad de viejos filósofos y Padres de la Iglesia, distinguiendo el saber de la razón y el dato de la fe, y, sobre todo, explicando las nuevas ideas con palabras aristotélicas o respaldando las doctrinas, contra el "rígido" tomismo, en la escolástica de los escotistas, nominalistas y suaristas. Tantas y tan importantes son las concesiones que hacen, con plena conciencia por otra parte, que Olga Quiroz escribe en más de una ocasión que el probabilismo y el eclecticismo significan apenas recursos en un medio adverso y no auténticas posturas filosóficas. En realidad la trayectoria moderna descrita en el libro y los textos mismos traducidos por el autor, manifiestan dos significaciones, una de concesión, otra de convicción filosófica. En la doctrina de los escolásticos, la prudencia aconseja seguir una opinión probable cuando se duda sobre la bondad de una acción y es necesario llevarla a cabo. Más que la verdad intrínseca, se busca el apoyo de autores que con su representación la hagan extrínsecamente probable. Los modernos

probabilizan en este sentido sus doctrinas con la autoridad de la Escritura, de los Padres, de los concilios y de los filósofos, como un recurso para que su pensamiento tenga, sin peligros, un lugar en las conciencias tradicionales. Pero se cuidan de repetir que "la autoridad sin la razón más que de apoyo sirve de desprecio". Quieren decir con esto que la verdad es solamente probable porque la razón, la nueva razón de su peculiar filosofía, no puede conocer esencias o entes universales. Depende de la experiencia y, como ella, alcanza conjeturas, verdades probables, verdades de hecho y no de esencia. Buscan "la verdad y lo que es probable", filosofan en la "línea de lo probable", aceptan lo "más probable y conforme a razón", "la verdad o lo que es más probable". El eclecticismo es, igualmente, una consecuencia de esta filosofía científica que afecta en serio la suerte del pensamiento, tan gravemente, que no puede hablarse de una filosofía "dual y contemporizadora" que transa entre las partes contendientes con el fin de quedar bien con todos. Los modernos aman con entusiasmo la verdad y odian con repulsión las sectas o los sistemas. El eclecticismo es un recurso, y ellos mismos lo dicen cuando acomodan la física nueva a las palabras escolásticas, o cuando aceptan con ligeras variantes, dándole a veces otra significación, la lógica, la metafísica y la psicología de la Escuela, disciplinas tan generales que pueden acomodarse, según confesión también de ellos, a todas las doctrinas.

Olga Quiroz ha hecho un libro en el que se encuentran todos los problemas que se plantearon al filósofo, cristiano y moderno al mismo tiempo, del siglo XVIII. El hecho de exponer, sin embargo, las doctrinas de los autores modernos por temas, ha influído en las repeticiones, y la constante preocupación por señalar el conflicto entre la modernidad y la escolástica parece haber impedido la asimilación del pensamiento moderno. Es indudable que las afirmaciones de Cardoso no pueden atribuirse a Martínez o las de Avendaño a Tosca. El mismo origen tiene la interpretación de la escolástica como filosofía y de la modernidad como ciencia; poco más o menos la solución que acabó por encontrar la escolástica y que entonces ya estaba dada en los puntos fundamentales por Palanco y los otros opositores. Piensa que no se oponen por el diferente tipo de verdades, "sino por las intenciones de que nacen". "La escolástica realiza un análisis de tipo conceptual y formal, la segunda un análisis de tipo material y físico." Los modernos tienen conciencia de que su filosofía se opone positivamente a la escolástica como un sistema a otro. Su filosofía, científica por experimental, no está restringida a la "ciencia", sino a todos los conocimientos de la "recta razón". El equívoco parece originarse en el nombre con que se

califica a la preocupación experimental: empirismo. La nueva filosofía, según Olga Quiroz, tiene por objeto "a los entes palpables y visibles, a los objetos físicos (en el dominio de lo sensible)". Los modernos "se limitan al mundo material porque los principios materiales son más apropiados para resolver los problemas científicos". En rigor, son racionalistas, pugnan por establecer una razón crítica, que desconfíe de los productos de la simple mente y confíe en los conocimientos que surgen de la experiencia. Como hace la distinción Martínez, son filósofos "experimentalistas", no sensistas. En la experiencia está inmanente la razón, y ésta, para ser tal, se funda en la experiencia. Estamos en presencia de un concepto que no han recogido las historias de la filosofía.

El escepticismo de Martínez merece ser reconsiderado tanto por su importancia como porque aclara los dos puntos anteriores. Piensa Olga Quiroz que el amigo y discípulo de Feijóo estima poco el conocimiento científico de su época, conformándose con una experiencia vital, práctica, "vulgar". Su escepticismo es metódico, "inicial y abierto" a la manera de la duda cartesiana. Desconfía de las tesis científicas hasta que sean comprobadas por las observaciones empíricas, "momento en que su escepticismo deja de serlo para convertirse en afirmación y ciencia". Pensamos, apoyados en las ideas suministradas por el libro, que el mensaje moderno de Martínez no ha sido comprendido. Hace verdadera ciencia, verdadera filosofía escéptica, y tiene confianza en la razón. El filósofo escéptico se contrapone directamente al dogmático. La diferencia no está en que uno use la razón y el otro no, sino en el tipo de razón, pues mientras el escéptico "solo cree a las ilaciones experimentales", "el dogmático, las más de las veces, a los figmentos de su imaginación". Niega en consecuencia que por el pensamiento pueda alcanzarse la verdad, y afirma que la razón, cuando deja de ser experiencia, "ilación experimental", y es razón a secas, comienza a producir conjeturas, pues "cuanto el entendimiento humano deduce de las verdades sensibles puede ser dudoso y disputable". Esto es, la razón no lleva a la ciencia, lleva a la metafísica, a las excogitaciones inventadas para explicar los conocimientos experimentales. La filosofía, la ciencia, es experimental o no existe. "La falibilidad de los silogismos y discursos humanos", por una parte, la convicción, por otra, de que la claridad en los problemas o el progreso en la verdad se debe a "alguna experiencia feliz", constituyen para él los dos hechos que sirven de base a su opinión. Ahora bien, la experiencia sólo da conocimientos contingentes acerca de la naturaleza, por medio de ella conocemos lo concreto y lo singular, las causas próximas y los fenómenos simplemente observables; el porqué último de las cosas, el universal y la esencia,

están fuera de sus alcances y por eso en el campo de la conjetura y de la duda. Martínez insiste en que la ciencia clásica, aristotélica, es "una noticia cierta y evidente adquirida por demostración", y en que la "certeza experimental no es conclusión deducida de premisas", "ciencia en el sentido aristotélico", porque "en cuanto a que el sentido funde ciencia aristotélica, es falsísimo". Sostiene, pues, un "escepticismo aristotélico" y enseña una filosofía experimental; mejor, atendiendo a sus preocupaciones escolásticas, enseña una ciencia que sólo proporciona una "probable noticia de los efectos naturales por sus causas, y que tiene por fundamento una "certidumbre experimental". En este sentido la filosofía es una ciencia "prudencial y escéptica", no porque Martínez piense con "recelo escéptico", sino porque indica los límites del conocimiento filosófico, situándose así dentro de la trayectoria moderna. Por eso la incertidumbre metafísica no destruye la utilidad de los conocimientos científicos, antes bien, el escépticismo, siempre metafísico, hace posible la utilidad, ya que fuera de los datos experimentales nada es útil y los fenómenos observados inmediatamente, gracias al método experimental, bastan para formar una ciencia útil por constitución. Nadie, entre los modernos estudiados en el presente libro, expresa conscientemente, como Martínez, la relación estrecha entre la ciencia y la utilidad. Desde el punto de vista de la utilidad, la "certeza experimental" es segura, aun cuando desde el punto de vista aristotélico tenga tan sólo "certeza prudencial". Dios, dice, nos ha dejado "en este mundo sólo cierto el uso de las verdades", pero no su "comprensión científica". "Admito certeza experimental en los sentidos en cuanto al uso de las cosas, pero no en cuanto a la razón científica de ellas." No hay, pues, una ciencia "vulgar", con certeza puramente "práctica", sino una filosofía que, no por ser "deslucida", deja de dar bases para afirmar que España tuvo con los modernos su propia filosofía.

El descubrimiento del eclecticismo significa en la historia el descubrimiento de la unidad del pensamiento español y, en general, del pensamiento hispanoamericano, entonces a él ligado. No pueden ya ser válidas las tesis corrientes según las cuales la filosofía moderna surge en España con el despotismo ilustrado de los Borbones. El régimen llamado de las luces hace crecer un movimiento que había nacido sin el amparo oficial en el sur de la Península durante las tertulias en que frailes, nobles, caballeros, inquisidores, discutían los problemas de la ciencia moderna al principiar el último cuarto del siglo XVII. No hubiera sido posible esto sin la existencia, a mediados de siglo, de "una disposición favorable y afín, preparada por la historia anterior del pensamiento

filosófico español", para la filosofía moderna y, en especial, para el espíritu crítico y el sentido de armonía, que Menéndez Pelayo señala como constantes del pensamiento español. Olga Quiroz hace ver que se trata en rigor de una "reintroducción" "o una vuelta de las mismas al suelo de donde partieron", ya que "las ideas eclécticas y las proclamas de libertad de Fox Morcillo y de Vives, la actitud crítica de Francisco Sánchez", las preocupaciones de Cano, Vázquez y Suárez, la ciencia de Valles, siguen animando la obra del eclecticismo español. Cardoso, el médico judaizante que huyó a Venecia ante los peligros inquisitoriales, tiene plena conciencia del origen español de sus doctrinas. Zapata, Berni, Avendaño, Tosca, Paz, Martínez, reciben, es cierto, las orientaciones científicas de autores europeos, pero tienen el valor de presentarlas como condicionantes de la grandeza nacional.

RAFAEL MORENO

HUSSERL, EDMUND.—*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Traducción del alemán por José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1949. 446 pp.

Desde la publicación de la versión española de las *Investigaciones lógicas*, se introdujo en los círculos filosóficos de habla castellana la preocupación por llegar a conocer y a manejar la fenomenología, que se proclama a sí misma como "la ciencia fundamental de la filosofía". Este interés fué incrementado más tarde con la publicación de cuatro de las cinco *Meditaciones cartesianas*, consideradas como resúmen del pensamiento husserliano anterior y como exposición de sus desarrollos postreros. Sin embargo, aun para quienes lograron penetrar en las dificultades y complicaciones de la terminología "intencional", excesivamente compleja, quedó en claro al final que solamente habían llegado a introducirse en el preámbulo de la "fenomenología pura", a pesar de haber seguido fielmente a Husserl en las extensas "descripciones" del desarrollo de sus "vivencias" propias. Quedaba siempre la esperanza de llegar a conocer en español, algún día, las afamadas *Ideas*, para poder habérselas paladinamente con esta "obra fundamental de la dirección más influyente en la filosofía de nuestros días". Pero, ahora, este día ha llegado. Sobre el traductor, acerca de cuya calidad nada podemos agregar, ya que es amplia y merecidamente reconocida, únicamente recordamos que fué uno de los dos que vertieron las *Investigaciones*,

y que también es el traductor del texto alemán de las *Meditaciones.* Por lo tanto, nos encontramos ya en condiciones de llegar a desentrañar los entresijos de la fenomenología.

La introducción prepara al lector acerca de la importancia concedida en Alemania a la fenomenología en el período inmediato anterior a la primera guerra mundial, y establece las exigencias de la iniciación: "eliminar todos los hábitos mentales existentes hasta aquí, reconocer y quebrantar los límites del espíritu con que cierran el horizonte de nuestro pensar, y adueñarse con plena libertad de pensamiento de los genuinos pensamientos filosóficos". Entonces traza "las más que grandes dificultades" que se propone elucidar, poniendo al desnudo los supuestos esenciales "del mundo tal como se alza ante nosotros", y desarrollando un método de "reducciones fenomenológicas" con el cual se despejen los límites del conocimiento, hasta alcanzar el dominio de los fenómenos "trascendentalmente" purificados, o sea el campo peculiar de la fenomenología. Tal método servirá para conducir desde el fenómeno psicológico a la esencia pura, y, también, desde la universalidad fáctica del pensamiento empírico hasta la universalidad reducida de las esencias irreales. Aquí nos entera Husserl del carácter esquemático y meramente introductorio que tienen las investigaciones comprendidas en el primer libro de las *Ideas*, difiriendo para un segundo libro el establecimiento de las relaciones entre la fenomenología y las ciencias, y para un tercero el desarrollo de la idea de la filosofía. Sólo que, al propio tiempo, nos enteramos de que dichos libros, segundo y tercero, nunca llegaron a publicarse. Nos encontramos pues, de nuevo, sólo que ahora en definitiva, únicamente con un bosquejo relativo a una fenomenología pura que carece, al parecer irremediablemente, de su correlato en una filosofía fenomenológica.

Anticipado el plan general de un puro introducir a la fenomenología, inicia Husserl su investigación sobre los hechos y las esencias. En primer lugar, inserta de plano la posibilidad de la fenomenología dentro del dominio de la irracionalidad, al postular como fuentes de su fundamentación justificativa "ciertas intuiciones en las que *se dan* en sí mismos, y al menos parcialmente *en forma originaria*" los objetos de su conocimiento. Estas intuiciones alcanzan a los objetos en su "identidad personal", aprehendiéndolos antes de todo pensamiento predicativo; ya que el darse originariamente algo real, el intuirlo simplemente y el percibirlo sin más, no son sino el trino aspecto de una sola cosa. Colocadas las bases fenomenológicas del conocimiento, Husserl esboza en segundo lugar su división en ciencias de "hechos" y ciencias de "esencias",

dejando asomar el trasfondo de la vieja metafísica, al pretender erigir la dependencia de las ciencias naturales y de las ciencias sociales con respecto a una "ciencia pura de esencias", correspondiente a cada una de ellas, cuyo fundamento lo radica en el mero imaginar. Entonces acomete, en tercer lugar, en torno a la distinción entre proposiciones con validez eidética y proposiciones que no la tienen, ejemplificando como "esencias" de las cosas materiales la duración y la extensión, y excluyendo expresamente de esta universalidad "incondicionada", por alguna sinrazón que se guarda de revelar, a la energía. Ya armado de este modo, y divorciándolas de la experiencia, cita algunas "ciencias de esencias puras", como la teoría pura del movimiento, la cual no tendrá, empero, posibilidad de convertirse, ni aun para un fenomenólogo convicto, en el residuo eidético de la física reducida trascendentalmente, justamente por la previa exclusión de la energía como "esencia" de los cuerpos materiales. Seguidamente, Husserl ensaya la reducción de las esencias lógicas, preñadas de género escolástico, en esencias ontológicas, designadas como singularidades eidéticas, para lo cuál apela, como en todos los casos semejantes, a la intuición esencial. Al fin, introduce heterodoxamente algunas concepciones de la Escuela de Marburgo, si bien con otro ropaje terminológico, llamando "región" al campo definido por un grupo de categorías, "ontología regional" a la funcionalidad dentro del propio campo, y "conceptos regionales fundamentales" a las categorías mismas.

Hasta aquí, dando expresión fiel a las distinciones que se le dan directamente en la intuición, y puesto que ha logrado "poner entre paréntesis" toda actitud filosófica, considera Husserl sus descripciones como los efectivos comienzos y los seguros principios fundamentales de la filosofía. Pero, entonces, él mismo se encarga de arremeter contra los fantasmas metafísicos y las entidades escolásticas que ha conjurado. "Haber redimido a la humanidad de semejante aquelarre filosófico", dice el propio Husserl, "es justamente el gran mérito de la moderna ciencia natural. Sólo con la realidad experimentable, efectiva, tiene que ver toda ciencia. Lo que no es realidad, es imaginación, y una ciencia de imaginaciones es, justo, una ciencia imaginaria. Las imaginaciones como hechos psíquicos son, naturalmente, respetables, pertenecen a la psicología. Pero que —como se intenta exponer en el capítulo anterior— de las imaginaciones broten, por medio de una llamada intuición esencial fundada en ellas, nuevos datos, datos 'eidéticos', objetos que son irreales, esto es —así concluirá el empirista— simplemente 'aberración ideológica', un retroceso a la escolástica o a aquella suerte de 'construcciones especulativas

a priori' con que el idealismo ajeno a la ciencia natural tanto dificultó la verdadera ciencia en la primera mitad del siglo XIX." Esto lo enmienda Husserl, considerando como error principal en la argumentación empirista, el identificar o confundir la fundamental exigencia de un volver a las "cosas mismas" con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia. Sólo que, a pesar de los trabajosos esfuerzos de las *Ideas* y con base en ellos, no es la evidencia, ni tampoco la intuición fenomenológica, las que pueden substituir a la experiencia del ingenuo positivista que Husserl hace hablar por su boca.

En el tratamiento de la "meditación fenomenológica fundamental", se acusa el proceso de cambiar radicalmente la actitud natural, "desconectando" y "poniendo fuera de juego" la tesis del mundo natural, para quedar colocados en la "reducción" fenomenológica y, entonces, poder practicar la descripción de las "esencias puras". Tal reducción se antoja una sombra de la bien conocida actitud del científico quien, una vez que ha dispuesto las condiciones dentro de las cuales opera un experimento, coloca "entre paréntesis" la teoría, para poder así juzgar objetivamente de los resultados encontrados; aun cuando es claro que en la actitud científica no se incluye ningún elemento intuitivo que sirva para revelar esencias evidentes. Sin embargo, la reducción fenomenológica no se practica hasta el extremo de modificar con plena libertad toda objetividad susceptible de predicación, porque no quedaría dominio alguno de juicios no modificados, ni mucho menos de ciencia; y no es posible olvidar que el Husserl liberado de todos los hábitos mentales, tiene sin embargo, como un residuo irreductible, la idea fija de llegar a descubrir un dominio del pensamiento que sea, a la vez, científico y nuevo. Por estas "buenas razones", la universalidad de la reducción fenomenológica queda inconsecuentemente limitada a la posibilidad de una "ciencia de la conciencia pura".

La fenomenología, como "ciencia esencial *puramente descriptiva* que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la *intuición pura*", encuentra su sustento en la ficción — elemento vital de toda ciencia eidética, en cuya comprensión radica el conocimiento de las "verdades eternas". De la ignorancia acerca de la existencia real de las cosas y de sus relaciones objetivas, depende la eficiencia de las ficciones claras como base del conocimiento de las esencias evidentes. Esta recurrencia reiterada a la evidencia o a la intuición, implica, para Husserl, "un retroceder a lo último en todo conocimiento, exactamente lo mismo que cuando se habla de evidencia por respecto a los axiomas lógicos y aritméticos más primitivos". Sólo que tal apelación a la evidencia de los axiomas no la encontramos sino en los primitivos filósofos

de la ciencia. Por eso dice Ziehen, en cita del propio Husserl, "esa llamada intuición o evidencia, tan sospechosa . . . , que tiene dos propiedades capitales, primero, cambiar de filósofo a filósofo o de escuela filosófica a escuela filosófica, y segundo, presentarse preferentemente cuando el autor *expone justo un punto muy dudoso de su doctrina, a fin de guardarnos de la duda mediante una fanfarronada*". Al cual contesta Husserl reconociendo los frecuentes abusos que se cometen invocando a la intuición, los cuales, dice, solamente pueden descubrirse por medio de una efectiva intuición; aun cuando deja a la imaginación del lector la manera de llegar a establecer un discriminante riguroso, que permita distinguir claramente entre la intuición presunta y la efectiva.

Ya en trance de exponer el método de la fenomenología pura, Husserl hace perder las esperanzas de aquellos que "no son capaces de aprehender la vivencia intencional . . . con la esencia que le es propia en cuanto tal"; pero, en cambio, reaviva la fe de quienes tienen el denuedo de prestar obediencia a la evidencia de los claros datos esenciales, anunciando la posibilidad de "comunicar a otros lo visto por uno mismo", para denunciar y extirpar errores, siempre con arreglo a la medida patrón de esa intuición que niegan, empecinadamente, los no-iniciados. Tras estas advertencias, emprende la explicación de la nóesis y del nóema y de las estructuras noético-noemáticas, manteniéndose siempre al nivel de su preocupación por la novedad y por la presentación difícil de los problemas que intenta plantear, ya que no resolver, según propia confesión. Examina, después, las proposiciones téticas y sintéticas, da paso a la fenomenología de la razón y establece los grados de universalidad en los problemas de la teoría de la razón, prestando una idea acerca del problema trascendental en toda su extensión. Finalmente, luego de declarar que "la fenomenología trascendental . . . es una ciencia fundada sobre sí misma y absolutamente independiente, más aún, la única absolutamente independiente", termina con un epílogo, el cual, tanto originaria como esencialmente, no es otra cosa que un prólogo introductorio al desarrollo de la idea de una fenomenología pura.

ELI DE GORTARI

TURBERVILLE, A. S.—*La Inquisición española.* Breviarios del Fondo de Cultura Económica. Núm. 2. México-Buenos Aires, 1948. 206 pp.

Seguramente que el problema histórico arrastrado por la Inquisición española, es uno de los más arduos y complicados con que tropieza el investiga-

dor contemporáneo. Podría decirse que es un verdadero galimatías. Y tiene esta complejidad, no por la escasez de las fuentes en donde el estudioso tenga que abrevar, sino al contrario, por la gran abundancia de ellas, por la inabarcable masa de documentos.

Baste decir que se trata, no de una institución que tenga un papel secundario en la vida social de España y sus colonias, sino por el contrario, de uno de los resortes primarios que ponen en juego el complejo mecanismo de la mentalidad y la conducta sociales del mundo hispano durante los cuatro siglos de su duración.

Podemos percatarnos de la existencia de instituciones que transcurren en la historia de estos cuatro siglos; muchas de ellas de pronto se agotan y desaparecen para siempre; otras sufren, merced a los cambios políticos, grandes modificaciones, a grado tal, que parecen desconocerse a sí mismas. Pero a la Inquisición española siempre la veremos transcurrir con el mismo sello, con la misma vestimenta, aun cuando en algunas épocas sufra ciertas transformaciones. Siempre, desde el día de su fundación hasta su aniquilamiento, la veremos combatiendo la herejía, reprobando las costumbres disolventes, protegiendo los intereses de la Iglesia nacional española.

Pero antes de seguir adelante quiero advertir que me refiero a lo que es la típica, la particular, la privativa Inquisición de los Estados españoles.

Vemos a ésta persiguiendo moros y judíos, más tarde a los herejes, después al cientificismo de fines del siglo XVII y del siglo XVIII; posteriormente la encontramos condenando las proposiciones filosóficas del siglo XVIII, pero en todo tiempo buscando la inalterabilidad de las verdades de la fe, la inmutabilidad y la protección del dogma.

Escudriña aquí y acullá, revisa árboles genealógicos, persigue, asedia, castiga; destroza el sistema nervioso de la sociedad, pero siempre vigilando la integridad y fortaleza de la Iglesia Católica. A ella no le interesa tanto el castigo, la pena impuesta a los penitentes, como la reconciliación de éstos con la Santa Madre Iglesia Católica. De aquí que la veamos confiscando bienes, destruyendo en parte lo que podría haber sido una sólida base de la economía española. Pero es que al Santo Oficio no le importaban tanto los bienes terrenos como la integridad y uniformidad del mundo espiritual español. Trata de formar un Estado fuerte y poderoso de acuerdo con la mentalidad de su época, basándolo en la pureza religiosa. Y así concibe el estado feliz del hombre en la constante y reiterada profesión de fe, preparación que lo ha de conducir después de la muerte al goce de la vida eterna.

Tiene una finalidad altamente metafísica, en constante pugna con lo físico, con lo natural de esta vida.

Así, para poder comprender este hecho histórico de tan grandes dimensiones, es necesario un arduo y difícil trabajo de investigación, una amplia capacidad para enfocar y captar estos problemas de acuerdo con nuestra mentalidad sin exponerse al peligro de falsear los hechos.

Sobre este tan interesante tema, acaba de publicar el Fondo de Cultura Económica, en una magnífica traducción de Javier Malagón Barceló y Helena Pereña, la obra del historiador inglés A. S. Turberville *La Inquisición española*. La obra consta de doscientas seis páginas, incluyendo lo que el autor llama Nota Bibliográfica y además el índice de nombres, llenando totalmente el volumen número dos de la novísima colección "Breviarios", que dicha institución cultural ha lanzado al mercado.

A través de diez pequeños capítulos, el señor Turberville trata de lograr un estudio completo de este fenómeno histórico que nos ha venido ocupando.

Inicia su estudio señalando a grandes rasgos toda la época inquisitorial que precedió a lo que propiamente puede llamarse Inquisición española. Nos presenta una visión bastante simplista del origen y desarrollo que tuvo esta institución durante la Edad Media, cuando allá por el siglo XII el problema de la herejía se había convertido en una seria amenaza para la Iglesia Católica.

Con gran rapidez trata de explicar algunas de las teorías que concibieron los padres de la Iglesia con respecto a los herejes, y nos recuerda que Policarpo se refiere a ellos como al Anticristo, es decir, los considera como el primer hijo del diablo. También habla de Santo Tomás de Aquino, y hace ver que éste considera al hereje como un monedero falso. Después de mencionar estas dos teorías pasa de lleno a describir el funcionamiento de esta primitiva Inquisición ideada por el papado y dominada por él, aun cuando en algunos países, como en Francia, tuvo que contar con el poder de la corona.

Posteriormente se dedica a observar cómo se crea la Inquisición española, cuáles son los puntos de diferenciación que tiene ésta con respecto a la medieval, cuáles los privilegios que alcanza y hasta dónde llega su importancia.

En algunas de las páginas de este libro, el señor Turberville penetra con ojo agudo en el pasado, para obtener conclusiones que son como puntos sobresalientes en el análisis de la institución; una especie de escollos en los que forzosamente tiene que reparar el lector y que yo llamaría puntos de contraste entre épocas, que ayudan a adquirir una mejor comprensión de la mencionada

institución. Con hábil maestría el autor emplea este sistema a lo largo del libro, aplicando además a cada tema sobresaliente sus conceptos críticos.

Por lo que respecta a América, existen en la obra algunos errores, quizá por la falta de la necesaria documentación, como se puede advertir en la deficiente —para las pretensiones del libro— bibliografía de la que ha hecho uso el autor. Pero en lo referente a la gestación y transformación de la Inquisición en la Península, se advierte con bastante claridad el amplio conocimiento que de ella tiene. Por lo que puede decirse que, si al referirse a América es superficial y a veces vago, en lo que respecta a la España peninsular logra grandes atinos.

Me atrevo, en la presente nota, a impugnar algunos de los puntos de la temática que maneja el autor al referirse a América; para ello me valgo de datos obtenidos en los papeles del Ramo de Inquisición del Archivo General de la Nación, de México, así como de algunos otros argumentos bastante conocidos.

Nos dice Turberville que: "Después de 1610, pocos juicios de brujerías figuran en los anales de la Inquisición y no hay absolutamente ninguno en el siglo XVIII" (p. 142). Esta afirmación puede refutarse en su totalidad, ya que es incontable el número de procesos y denuncias contra actos de brujería en los documentos del Ramo de Inquisición mencionado, y en los de algunos otros países de Hispanoamérica como Guatemala y el Perú. Este tipo de documentos no solamente llegan hasta 1610 como lo afirma el autor, sino que se prolongan hasta los principios del siglo XIX.

Al hablar del movimiento que se conoce con el nombre de *molinosismo*, por haber sido su creador Miguel de Molinos, dice Turberville que aun cuando este movimiento tuvo honda repercusión durante los últimos años del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, ya hacia mediados de este último siglo el número había decaído, y que el tribunal de la Inquisición registra estos casos especialmente en el norte de España. Sin embargo, si observamos los procesos y las denuncias seguidas contra los *molinosistas* de la Nueva España, podemos ver, como lo atestiguan los documentos antes citados, que éstos son muy numerosos durante todo el siglo de las luces.

El mismo autor añade que en España, durante el siglo XVIII, se encuentran los hombres y las instituciones aislados "de las corrientes intelectuales del resto del mundo" (p. 158). Y cabe aquí recordar que la ilustración no solamente tuvo amplias manifestaciones en España, sino también pudo hacerse patente en sus colonias americanas. Es bien cierto que España se había cerrado

al mundo desde Felipe II y Trento, pero también es indudable que con la muerte de Carlos II, "el Hechizado", y el consecuente advenimiento de los Borbones al trono español, cambia totalmente el ritmo de la vida, desaparece el anquilosamiento de las costumbres, y las nuevas corrientes culturales hacen girar la vieja rosa de los vientos españoles.

A pesar de estos pequeños errores, podemos decir que la edición de esta obra ha sido un atino más del Fondo de Cultura Económica; ya que en pocas páginas se permite al lector tener una más o menos clara visión, un panorama de lo que fué la Inquisición española.

JAVIER TAVERA ALFARO

NOTICIAS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

La UNESCO y el Congreso Interamericano de Filosofía que se celebrará en México

La Comisión Organizadora del Tercer Congreso Interamericano de Filosofía, que se reunirá en México del 11 al 20 de enero de 1950, acaba de recibir una carta de don Jaime Torres Bodet, Director General de la UNESCO, ofreciendo generosamente la ayuda que sea necesaria para que se organicen, dentro del marco del Congreso, unas "conversaciones filosóficas". El tema que va a servir de base a esas conversaciones, es el siguiente:

El Peligro de la Libertad Intelectual.—¿Hasta qué punto es esencial al filosofar la preservación de la libertad individual del filósofo?

a) ¿Tiene el filósofo algún derecho particular para reivindicar una completa libertad individual, o debe ser considerado al igual que los otros hombres?

b) ¿Qué responsabilidades sociales debe asumir en su calidad de filósofo sin negarse como tal? En particular: ¿Debe esforzarse por tomar posición acerca de las cuestiones concretas que se plantean a todos los hombres en la vida social?

c) ¿Tiene la filosofía alguna tarea que realizar, más allá de las discusiones de escuelas, en la consecución de una paz fundada sobre una mejor comprensión de los hombres entre sí?

El doctor Leopoldo Zea, auxiliado por el profesor Jacques Havet, que vendrá a México con algunas semanas de anticipación, se encargará, a nombre de la UNESCO, de organizar todos los trabajos que requiere la preparación de esas conversaciones. Participarán en ellas de doce a quince filósofos, americanos y europeos, que prepararán con anticipación sus intervenciones por escrito, las que después se recogerán en un volumen que será publicado con la ayuda pecuniaria de la UNESCO.

Todavía no se tiene noticia de los filósofos que participarán en esas conversaciones. Sólo se sabe que la UNESCO ha formulado invitación para que intervengan en ellas, a Jacques Havet, Leopoldo Zea, Roberto Agramonte, David Baumgardt, Guido Calogero, Risieri Frondizi, José Gaos, Charles W. Hendel, Francis Jeanson, Alexander Koyré, Francisco Miró Quesada, Samuel Ramos, Mariano Picón Salas, José Vasconcelos y Jean Wahl.

Cursos de Invierno

La Dirección de la Facultad de Filosofía y Letras ha comenzado a preparar los Cursos de Invierno del próximo año de 1950, que se desarrollarán en el aula "José Martí" del 16 de enero al 6 de marzo, de acuerdo con el siguiente programa: Edmundo O'Gorman, *Nuestro siglo XVI* (seis conferencias): I. La cuestión fundamental. El aviso de una leyenda. El triple problema. Nuestro programa; II. El problema geográfico. López de Gómara y Fernández de Oviedo; III. El problema geográfico. Fernando Colón y Bartolomé de las Casas; IV. El problema de la naturaleza. Fernández de Oviedo, López de Gómara y Acosta; V. El problema antropológico. La polémica acerca del indio; VI. Resultados y conclusiones.—Fernando Benítez, *Vida y cultura criolla en el siglo XVI* (seis conferencias): I. Austeridad medieval y galas renacentistas; II. Los Conquistadores; III. Cronistas criollos; IV. La poesía; V. Martín Cortés, II Marqués del Valle de Oaxaca; VI. La familia de los Avila.—José M. Gallegos, *Nuestro siglo XVII* (seis conferencias): I. Fundación y rasgos principales de la cristiandad mexicana; II. Problemas jurídicos de la conquista y de la colonización; III. Los indígenas ante la cultura hispana; IV. Corrientes renacentistas de México en el siglo XVI; VI. La filosofía escolástica en México en los siglos XVI y XVII.—José Gaos, *Nuestro siglo XVIII* (seis conferencias): I. El XVIII en Europa y América; II. El XVIII en España y Nueva España; III. La obra de la emigración; IV. El eclecticismo; V. El esplendor del siglo; VI. Génesis y sentido de la independencia.—Arturo Arnáiz y Freg, *Seis meditaciones sobre el siglo XIX mexicano* (seis conferencias): I. La independencia política; II. La idea de Imperio; III. La República; IV. Las mutilaciones territoriales; V. La Reforma; VI. La huella del siglo XIX en el México de hoy.—José Luis Martínez, *La emancipación literaria en México* (tres conferencias): I. Orígenes americanos de las doctrinas de nacionalismo literario. Emancipación política y emancipación mental. Antiespañolismo y nacionalismo;

II. Los teóricos hispanoamericanos del nacionalismo literario. Las ideas de Lastarria, Gutiérrez, Bilbao, etc. La polémica Bello-Sarmiento. La *América poética* de Gutiérrez. Temática y formas del nacionalismo literario en Hispanoamérica; III. Los jesuítas del XVIII y la conciencia nacional en México. Teorías mexicanas sobre la emancipación mental y el nacionalismo: Fernández de Lizardi, fray Servando, Mora, De la Rosa, Prieto, etc. El programa nacionalista de la Academia de Letrán. Las doctrinas de Altamirano-Pimentel. Realizaciones, en la literatura del siglo XIX, del programa nacionalista: lo indígena, pasado clásico; la historia; el paisaje, las costumbres, lo popular. Prolongaciones contemporáneas de ese programa.—Daniel Cosío Villegas, *Las ideas y los hechos políticos en el México moderno* (seis conferencias): I. La vida política en la era de transición; II. La vida política en el porfiriato; III. La fundación del liberalismo; IV. La libertad enemiga del progreso; V. La libertad salvadora del progreso; VI. El progreso enemigo de la libertad.—Juan Hernández Luna, *Aspectos de la cultura actual en México* (seis conferencias): I. El espíritu de "imitación" en la cultura mexicana anterior a 1910; II. Influencias filosóficas en la Revolución mexicana de 1910; III. La representación de lo "mexicano" en la cultura nacional; IV. Los ensayos de historización de la filosofía en México; V. Los detractores de "América" en México; VI. Las concepciones de "América" en el pensamiento mexicano de hoy.—Mariano Picón Salas, *Formas y problemas del pensamiento hispano-americano al final del período colonial (1780-1810)* (cuatro conferencias): I. La segunda mitad del siglo XVIII en Hispanoamérica. Economía, vida social y Estado. Cómo empieza a formarse la conciencia autonomista; II. Ilustración española y europea en América. Los enciclopedistas criollos; III. Indigenismo, criollismo y nacimiento del espíritu revolucionario; IV. La formación intelectual de los "precursores" y "libertadores".—Risieri Frondizi, *Evolución del pensamiento filosófico argentino* (cinco conferencias): I. De la escolástica al romanticismo; II. El positivismo. La doctrina de Ingenieros; III. La reacción anti-positivista; IV. La concepción filosófica de A. Korn; V. La situación actual.—Henry A. Holmes, *Idealistas literarios norteamericanos* (seis conferencias): I. El escenario continental. El espíritu norteamericano: ¿herencia del Viejo Mundo? Desarrollo político de los EE. UU. durante los siglos XIX y XX. Relación con todo esto de los escritores tratados; II. Idealistas filosóficos: Emerson, Thoreau, W. James; III. Idealistas humanitarios: H. B. Stewe, Walt Whitman, los Roosevelt; IV. Voces estéticas: Hawthorne, Poe; V. Humorismo norteamericano: Mark Twain, Mister Dooley, Morley; VI. Anhelos del espíritu actual: la búsqueda incansable y

sin fin de este espíritu: Frost, Wilder, McLeish, O'Neil, Jeffers, etc.—Aurelio Miró Quesada S., *Evolución de las letras peruanas* (cinco conferencias): I. La iniciación. Incorporación del Perú a la cultura occidental. El Perú como tema, como problema y como leyenda. Los primeros poetas. Los cronistas. Clasificación de las crónicas. Los cronistas peruanos. El Inca Garcilaso como síntesis. Los "Comentarios Reales" y la formación de la conciencia nacional del Perú; II. La visión universal. Caracteres de la literatura virreinal del Perú. Del siglo XVII al siglo XVIII. El barroquismo. El humanismo de Pedro de Peralta. La aparición de lo "criollo": los entremeses de Peralta, la sátira de Caviedes y el *Lazarillo de ciegos caminantes*; III. Las nuevas ideas y su expresión en la literatura. Revalorización de lo indígena y exaltación americana. La Sociedad de Amantes del País y el "Mercurio Peruano". Hipólito Unánue como lazo de unión. Significación y proyecciones de la poesía de Melgar. La literatura de la emancipación; IV. La determinación del nacionalismo literario. Polémicas doctrinales en la iniciación de la República. Amor a lo local y costumbrismo literario. La desviación romántica. La resonancia de Ricardo Palma. Las *Tradiciones peruanas* y la fijación de la literatura "nacional". Nacionalismo y universalismo. Los caminos actuales; V. Forma y sentido de la ciudad en el Perú.

Conferencias

El Departamento de Extensión Universitaria y el Grupo Filosófico "Hiperión", organizaron en los meses de octubre y noviembre un ciclo de 9 conferencias sobre *¿Qué es el mexicano?*, que tuvieron lugar en el aula "José Martí" de la Facultad de Filosofía y Letras, conforme al siguiente programa: Emilio Uranga, *Discreción y señorío en el mexicano* (lunes 10); Agustín Yáñez, *Decentes y pelados* (viernes 14); Luis Villoro, *La doble faz del indio* (lunes 17); Salvador Reyes, *Las dos Américas: móviles y motivos* (viernes 21); Leopoldo Zea, *Responsabilidad del mexicano* (lunes 24); Ricardo Guerra, *México: imagen y realidad* (viernes 28); Jorge Portilla, *Comunidad: grandeza y miseria del mexicano* (lunes 31); Fausto Vega, *El mexicano en la novela* (viernes 4); Samuel Ramos, *Ideas en torno del alma mexicana* (lunes 7).

Origen de la revolución constitucionalista fué el tema de la conferencia que sustentó el general Juan Barragán, el día 21 de noviembre a las 19.30 horas, en el aula "Martí" de la Facultad de Filosofía y Letras. La conferencia fué organizada por el Departamento de Extensión Universitaria de la Dirección

General de Difusión Cultural, y estuvo presidida por el licenciado Juan José González Bustamante, Secretario General de la Universidad, quien hizo la presentación del conferencista. Presidiendo estuvo también el doctor Samuel Ramos, Director de la Facultad de Filosofía y Letras.

El ex Presidente de la República de Venezuela, Rómulo Gallegos, invitado por el Departamento de Extensión Universitaria de la Dirección General de Difusión Cultural, sustentó el día 30 de noviembre a las 19.30 horas, en el aula "Martí" de la Facultad de Filosofía y Letras, una conferencia sobre *Funciones de la universidad en los tiempos modernos.*

Para clausurar los Cursos del Segundo Año de Francés del profesor Juvencio López Vázquez, la Dirección de la Facultad de Filosofía y Letras organizó una ceremonia que se efectuó el día 10 de noviembre, a las 19 horas, en el aula "Martí" de la propia Facultad.

Representación teatral

La obra de Jean Paul Sartre, *Muertos sin sepultura*, fué representada los días 8 y 9 de diciembre, a las 20 horas, en el aula "Martí" de la Facultad de Filosofía y Letras, por los miembros del Teatro Universitario. La traducción al español de esta pieza teatral fué hecha por Alvaro Arauz; la escenografía, realización, maquillaje, tramoya y compaginación musical, estuvieron a cargo, respectivamente, de Leoncio Nápoles, Manuel Meza, Horcasitas, Marcelino Jiménez y Emilio Carballido. De la dirección se encargó Enrique Ruelas, y figuraron como intérpretes Pablo Salinas (François), Carlos Ancira (Sorbier), Alberto Pedret (Canoris), Carmen Herrera de la Fuente (Lucie), Raúl Cardona (Henri), Javier Loyd (Jean), Alfonso de la Vega (Clochet), José Luis Palafox (Landrieu), Raúl Kamfer (Pellerin), Angel Silveira y Edward Owensby (milicianos).

Nuevos graduados

El día 13 de octubre a las 17 hs., en el aula "Kant", la señorita Margarita de Juambelz y Bracho sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Historia, habiendo presentado una tesis titulada *Causas económicas, políticas, sociales y religiosas de la Reforma religiosa.* El jurado que la

examinó estuvo integrado por los señores doctores Luis Weckmann Muñoz, Josefina Muriel de la Torre y Oswaldo Robles, y por los profesores Luis Martínez Palafox y Alfonso García Ruiz, habiendo sido aprobada por unanimidad.

El día 14 de octubre a las 20 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita Lucina Isabel del Valle Villalobos sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Historia, habiendo presentado una tesis titulada *Las guerras de religión y el gobierno de Enrique IV*. El jurado que la examinó estuvo integrado por los profesores Salvador Azuela R., Rafael Sánchez de Ocaña, Wenceslao Roces, Ida Appendini y Gabriel Aguirre, habiendo sido aprobada por unanimidad.

El día 8 de noviembre a las 18 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita Margarita Pérez Poiré sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras, habiendo presentado una tesis titulada *Don José López-Portillo. Su vida. Su obra.* El jurado que la examinó estuvo integrado por los señores profesores Julio Torri, Julio Jiménez Rueda, Agustín Yáñez, José Luis Martínez e Ida Appendini, habiendo sido aprobada por unanimidad.

El día 9 de noviembre a las 18 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita Anita Schauer Islas sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras, habiendo presentado una tesis titulada *William Somerset Maugham*. El jurado que la examinó estuvo integrado por los señores profesores Julio Jiménez Rueda, María de la Luz Grovas, Agustín Yáñez, Enrique Jiménez Domínguez y Margarita Quijano Terán, habiendo sido aprobada por unanimidad *cum laude*.

El día 18 de noviembre a las 16 hs., en el aula "Antonio Caso", la señorita Edna Contreras García sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras, habiendo presentado una tesis titulada *Los certámenes literarios en México en la época colonial*. El jurado que la examinó estuvo integrado por los señores profesores Julio Torri, Julio Jiménez Rueda, Amancio Bolaño e Isla y Agustín Yáñez, habiendo sido aprobada por unanimidad.

El día 23 de noviembre a las 19 hs., en el aula "Antonio Caso", el señor Adolfo Monsanto sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestro en Letras, habiendo presentado una tesis titulada *Las tendencias populares como fuentes idiomáticas*. El jurado que lo examinó estuvo integrado por los señores profesores Julio Jiménez Rueda, Amancio Bolaño e Isla, Paula Gómez Alonzo, Demetrio Frangos e Ida Appendini, habiendo sido aprobado por unanimidad.

El día 25 de noviembre a las 19 hs., en el aula "Antonio Caso", el señor Adolfo Monsanto sustentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Letras, habiendo presentado una tesis titulada *Alfabética o alfabetología, ensayo para una ciencia de la escritura*. El jurado que lo examinó estuvo integrado por los señores profesores Julio Jiménez Rueda, Amancio Bolaño e Isla, Paula Gómez Alonzo, Demetrio Frangos e Ida Appendini, habiendo sido aprobado por unanimidad *cum laude*.

El día 5 de diciembre a las 18 hs., en el aula "Antonio Caso", el señor Eusebio Castro Barrera sustentó examen profesional para obtener el grado de Doctor en Filosofía, habiendo presentado una tesis titulada *El hombre como persona (bases y lineamientos para una filosofía personista)*. El jurado que lo examinó estuvo integrado por los señores profesores Paula Gómez Alonzo, Luis Curiel, Bernabé Navarro, Luis Villoro y Juan Hernández Luna, habiendo sido aprobado por unanimidad *cum laude*.

El día 7 de diciembre a las 18 hs., en el aula "Kant", la señorita Concepción Franco López sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestra en Letras, habiendo presentado una tesis titulada *Beaumarchais, el hombre y el escritor*. El jurado que la examinó estuvo integrado por los señores profesores Ida Appendini, René Màrchand, Juvencio López Vázquez, Ramón Xirau y Edmundo Bouchout, habiendo sido aprobada por unanimidad.

El día 7 de diciembre a las 18 hs., en el aula "Antonio Caso", el señor Eli de Gortari sustentó examen profesional para obtener el grado de Maestro en Filosofía, habiendo presentado una tesis titulada *La ciencia de la lógica*. El jurado que lo examinó estuvo integrado por los señores profesores Juan Manuel Terán, Guillermo Héctor Rodríguez, Carlos Graef Fernández, Paula Gómez Alonzo y Eusebio Castro, habiendo sido aprobado por unanimidad y *magna cum laude*.

J. H. L.

PUBLICACIONES RECIBIDAS

BARKER, Ernest.—*The Study Of Political Science. Its Relation to Cognate Studies*. Cambridge, University Press, 1928.

BELLEMARE, Guret.—*Plan general de organización judicial para Buenos Aires*. Buenos Aires, 1949.

BLANSHARD, Brand y otros.—*Philosophy in American Education*. New York and London, 1945.

BOCHENSKI, M. J.—*La filosofía actual* (traducción de Eugenio Imaz).—Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

BOSSUET, Jacques Benigne.—*Traité du Libre Arbitre. Texto y traducción*. Universidad Nacional de Tucumán. Instituto de Filosofía. 1948.

BURTON, N. L.—*Contabilidad de Costos*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1949.

CARRASCO PUENTE, Rafael.—*Bibliografía del Istmo de Tehuantepec*. Prólogo del Lic. Alfonso Francisco Ramírez. Secretaría de Relaciones Exteriores. Departamento de Información para el Extranjero. México, 1948.

COMETTA MANZONI, Aida.—*El problema del indio en América*. Buenos Aires, 1949.

D'ENTREVES, P. A.—*Aquinas Selected Political Writings*. Basil Blackwell. Oxford, 1948.

DEWEY, Jhon.—*El arte como experiencia*. Prólogo y versión española de Samuel Ramos. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1949.

FACIO, Rodrigo.—*Trayectoria y crisis de la Federación Centroamericana*. Imprenta Nacional. San José, Costa Rica, 1949.

FIGGES, I. N.—*Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*. Cambridge University Press, 1931.

FRANZ MERZ, Karl.—*Ricardo Jiménez, el economista Presidente de Costa Rica*.—Imprenta La Tribuna. San José, Costa Rica, 1946.

GIERKE, Otto.—*Political Theories of the Middle Age.* Cambridge: At the University Press, 1938.

Instituto Cervantino.—Reseña de los homenajes rendidos en Buenos Aires a Miguel de Cervantes Saavedra con motivo del IV Centenario de su nacimiento. Buenos Aires, 1949.

PABÓN NÚÑEZ, Lucio.—*Quevedo, político de la oposición.* Editorial Argra. Bogotá, 1949.

PADUA GÓMEZ, José.—*Israel y la civilización.* Ediciones Metrópolis. México, 1949.

PAZ, Octavio.—*Libertad bajo palabra.* Editorial Tezontle. México, 1949.

QUIROZ-MARTÍNEZ, Olga Victoria.—*La introducción de la filosofía moderna en España.* El Colegio de México. 1949.

RAMÍREZ, Francisco Alfonso.—*Israel.* Ediciones Metrópolis. México, 1948.

RAMÍREZ, Francisco Alfonso.—*Oración a la madre.* México, 1949.

REMBAO, Alberto.—*Chihuahua de mis amores.* México, D. F., 1949.

REMBAO, Alberto.—*Discurso a la nación evangélica.* Editorial "La Aurora". Buenos Aires, 1949.

ROA, Raúl.—*Historia de las doctrinas sociales.* Imprenta de la Universidad de la Habana. 1949.

RUSSO DELGADO, José.—*Nietzsche, la moral y la vida.* Editorial P. T. C. M. Lima, Perú, 1948.

SEGURA MÉNDEZ, Manuel.—*Doña Aldea* (novela). Editorial El Cuervo. San José, C. R., 1948.

SHORE, J. Maurice.—*Soviet Education. Its Psychology and Philosophy.* Philosophical Library. New York, 1949.

WILLIAM HENDEL, Charles.—*Civilization and Religion.* Published for the Rici Institute by Yale University Press. New Haven, 1948.

WILLIAM HENDEL, Charles.—*Jean Jacques Rousseau, moralist.* Oxford University Press. London and New York, 1934.

ZEA, Leopoldo.—*Dos etapas del Renacimiento en Hispanoamérica.* (Del romanticismo al positivismo.) El Colegio de México. 1949.

REGISTRO DE REVISTAS

América.—Publicación del Grupo América. Quito, Ecuador. Año XXIV. Números 90, 91, 92. Enero-diciembre, 1948.

Anales de la Organización de los Estados Americanos.—Publicación trimestral. Unión Panamericana. Washington, D. C. Vol. I. Nº 2, 1949. Vol. I. Nº 3, 1949.

Boletín Bibliográfico.—Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, España. Año VI. Nº 41, 1949.

Boletín Bibliográfico.—Publicado por la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima. Año XXII. Nos. 1, 2. Julio, 1949.

Boletín Bibliográfico Mexicano.—Editado por la Librería de Porrúa Hnos. y Cía. México, D. F. Año X. Nos. 115-116. Julio-agosto, 1949.

Boletín de la Academia Venezolana Correspondiente de la Española.—Caracas, Tipografía Americana. Año XVI. Nos. 61-62. Enero-junio, 1949.

Boletín del Instituto de Derecho Comparado de México.—México, D. F. Año II. Nº 5. Mayo-agosto, 1949.

Boletín del Ministerio del Tesoro.—Organo de información trimestral. República del Ecuador. Nos. 15, 16. Tercero y cuarto trimestres, 1948.

Boletín Jurídico-Bibliográfico.—Biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia. Medellín, República de Colombia. Año V. Nº 8. Agosto, 1949.

Catholic Educational Review (The).—Washington, D. C. Volume XLVII. Number 7. September, 1949.

Catholic Historical Review (The).—The Catholic University of América Press. Washington, D. C. Official Organ of the American Catholic Historical Association. Volume XXXV. Number 3. October, 1949.

E. L. H.—A Journal of English Literary History. The John Hopkins Press. Baltimore, U. S. A. Volume Sixteen. Number three. September, 1949.

El Monitor de la Educación Común.—Organo del Consejo Nacional de Educación. Buenos Aires. Año LXVII. Nº 918. Junio, 1949. Año LXVII. Nº 917. Mayo, 1949.

Franciscan Studies.—A Quarterly Review. Published by the Franciscan Institute. Saint Bonaventure, New York. Volume 9. Nº 3. September, 1949.

Guía Quincenal.—De la actividad intelectual y artística argentina. Comisión Nacional de Cultura. Año III. Nº 49. Segunda quincena de agosto, 1949. Año III. Nº 50. Primera quincena de septiembre, 1949. Año III. Nº 51. Segunda quincena de septiembre, 1949.

Hispanic Review.—A Quarterly Journal Devoted to Research in the Hispanic Languages and Literatures. Published by the University of Pennsylvania Press. Volume XVII. October, 1949. Number 4.

Jus.—Revista de derecho y ciencias sociales. México, D. F. Tomo XXII. Nº 130. Mayo, 1949.

La Nueva Democracia.—Revista trimestral publicada por el Comité de Cooperación en la América Latina, New York, N. Y. Volume XXIV. Octubre, 1949. Nº 4.

Mercurio Peruano.—Revista mensual de ciencias sociales y letras. Lima, Perú. Año XXIV. Vol. XXX. Nº 265, Abril, 1949; Nº 266, Mayo, 1949; Nº 267, Junio, 1949.

Montezuma.—Revista del Pont. Sem. Nacional Mexicano. Tomo XVII. Nº 95. Septiembre, 1949.

New Mexico Quarterly Review (The).—Published by the University of New Mexico. Volume XIX. Spring, 1949. Nº 1. Volume XIX. Summer, 1949. Nº 2.

Philosophy and Phenomenological Research.—Published for the International Phenomenological Society by the University of Buffalo. Buffalo, New York. Vol. X. Nº 1. September, 1949.

Progreso.—Organo de la Sociedad de Mejoras de Medellín. Medellín. Cuarta época. Nº 3, Enero, 1949; Nº 4, Abril, 1949; Nº 5, Junio, 1949; Nº 6, Septiembre, 1949.

Review of Politics (The).—The University of Notre Dame. Notre Dame, Indiana. Vol. II. October, 1949, Nº 4.

Revista de Psiquiatría y Criminología.—Organo de la "Sociedad Argentina de Criminología" y de la "Sociedad de Psiquiatría y Medicina Legal de la Plata". Buenos Aires. Año XIV. Nº 71. Abril-junio, 1949.

Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia.—Universidad Nacional Autónoma de México. Tomo XI. Nº 42. Abril-junio, 1949.

Revista Interamericana de Educación.—Organo de la Confederación Interamericana de Educación Católica. Bogotá, Colombia. Vol. VIII. Nos. 26 y 27. Julio-agosto, 1949.

Revista Nacional.—Literatura. Arte. Ciencia. Ministerio de Educación Pública. Montevideo, Uruguay. Año XII. Tomo XLI. Nº 122. Febrero, 1949.

Revue du Barreau (La).—De la Province de Québec. Tome 9. Nº 7. Septembre, 1949. 305 à 360. Tome 9. Nº 8. Octobre, 1949. 361 à 424.

Scientia.—Revista bimestral de técnica y cultura. Organo de las Escuelas de Artes y Oficios y Colegios de Ingenieros "José Miguel Carrera" de la Universidad Técnica Federico Santa María. Valparaíso. Año XVI. Nº 2. Junio, 1949.

Speculum.—A Journal of Mediaeval Studies. Published Quarterly by the Mediaeval Academy of America. Vol. XXIV. Nº 3. July, 1949.

Studies in Philology.—Published Quarterly by the University of North Carolina Prees Chapel Hill. Volume XLVI. October, 1949. Number 4.

Universidad.—Publicación de la Universidad Nacional del Litoral. Santa Fe, República Argentina. Nº 20. Diciembre, 1948.

Universidad de Antioquia.—Medellín, Colombia. Nº 93. Agosto-septiembre, 1949.

Universidad Nacional de Colombia.—Revista trimestral de cultura moderna. Bogotá. Nº 14. Abril, 1949.

Universidad Pontificia Bolivariana.—Medellín, Colombia. Vol. XIV. Nº 53. Agosto-noviembre, 1948.



INDICES DEL TOMO XVIII

INDICE GENERAL

(POR SECCIONES)

ARTICULOS

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

NOTAS Y NOTICIAS

INDICE POR AUTORES

III CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA

SE REUNIRA EN LA CIUDAD DE MEXICO,

DEL 11 AL 20 DE ENERO DE 1950

En cumplimiento del acuerdo tomado por el II Congreso Interamericano de Filosofía que se reunió en la ciudad de Nueva York en diciembre de 1947, la Comisión Organizadora nombrada por la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo cuyos auspicios se llevará a cabo la próxima reunión, convoca al Tercer Congreso Interamericano de Filosofía que se reunirá en la ciudad de México, los días 11 a 20 de enero de 1950, bajo la siguiente

AGENDA

1) La importancia del existencialismo. ¿Son justificadas las pretensiones del existencialismo de considerar liquidadas por él las posiciones filosóficas que imperaban en el campo de la filosofía antes de su advenimiento (pragmatismo, axiología, personalismo, bergsonismo, fenomenología, etc.)?

2) El significado y alcance del conocimiento científico. ¿Qué sentido tiene para el hombre la actitud científica?

3) En torno a la filosofía americana:

a) La unidad de la filosofía americana. ¿Puede hablarse de una filosofía americana? ¿Qué tipos de unidad y diferencia se dan entre el filosofar en Norteamérica y en Latinoamérica?

b) El interés por el pasado. ¿Está ligada la suerte de la filosofía americana a la elaboración de una historia de sus ideas? ¿Qué resoluciones prácticas pueden proponerse para fomentar la necesaria cooperación internacional en lo tocante a la elaboración de una historia de las ideas?

COMITE EJECUTIVO

Samuel Ramos. Eduardo García Máynez. Leopoldo Zea. Luis Villoro.

COMISION DE ORGANIZACION

José Romano Muñoz. Juan Manuel Terán Mata. Joaquín Macgrégor.

COMISION DE PROGRAMA

José Gaos. José Luis Curiel. Emilio Uranga.

COMISION DE INFORMACION

Eduardo Nicol. Juan Hernández Luna. Ricardo Guerra.

NOTAS

El III Congreso Interamericano de Filosofía propondrá a la U.N.E.S.C.O. que, en cooperación recíproca, se organicen unas "Conversaciones Filosóficas" sobre un tema de interés universal.

Las oficinas de la Comisión Organizadora del Congreso se hallan en la Facultad de Filosofía y Letras, Ribera de San Cosme 71, México, D. F. Se suplica enviar toda la correspondencia a esa dirección.

Las ponencias de los filósofos participantes deberán enviarse a esta Comisión Organizadora antes del día 1º de noviembre de 1949. Su extensión podrá variar entre cinco y diez cuartillas, y en ningún caso excederá de ese número.